C.JUP.20.Pl.3.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

LO

STUDIO ANALITICO

DELLA RELIGIONE

OSSIA

LA RICERCA PIÙ ESATTA

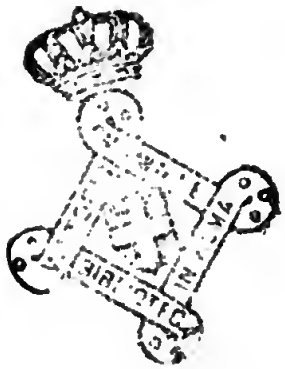
DELLA

FELICITÀ DELL' UOMO

PARTE PRIMA

CHE RIGUARDA PARTICOLARMENTE L' IDEA PIU' SEMPLICE
DA FISSARSI INTORNO ALL' OGGETTO
DEGLI UMANI DESIDERJ.

Quaerendi (veri) defatigatio turpis est , cum id ,
quod quaeritur sit pulcherrimum.
Cic. de finib. lib. I.



ROMA
PRESSO VINCENZO POGGIOLI
via in Arcione num. 100.
1826.

Digitized by Google

32-4-F-1

Digitized by Google

RAGIONAMENTO PREAMBOLO.

Nel produrre noi il terzo volume di quella serie, colla quale abbiamo promesso al pubblico la più semplice e concludente decisione intorno alle questioni, che fanno maggiore strepito nel secolo, non intendiamo punto di allontanarci dalle maniere, che abbiamo tenuto negli altri due precedenti. Dal solo codice della natura, *al quale ci richiamano tutto dì gli spiriti sedicenti spregiudicati, furono ricavate le teorìe de' primi anzidetti; e da questo solo medesimo* codice *sarà tirata la teorìa del presente, e di tutti gli altri nostri volumi, che speriamo di pubblicare in appresso. Anzichè l'argomento di questo ci somministra l'occasione, e lo spazio di raffermare, illustrare, ed appianare vie sempre maggiormente quanto negli antecedenti nostri temi abbiamo detto, e stabilito con qualche filosofica succosa precisione, e sollevatezza. Prevalendoci noi di questa occasione, ci studiaremo di fare, che il già detto ritorni a maggiore portata, se è possibile, di coloro non pochi i quali per la smania di comparire al mondo come uomini di comprensione, e di critica universale, hanno imparato più a leggere, che a meditare. Questi, a vero dire, al-*

tra analisi razionale *non conoscono, che quella, onde si porti un concetto comune da una frase volgare ad un altra frase più fiorita, e brillante: e si lascino frattanto nell'oscurissimo loro involgimento le idee primigenie componenti il concetto medesimo. Lo sviluppo di coteste idee troppo ricerca di quella tensione, alla quale o per natura, o per educazione non sono essi certamente formati. Ma pure, dove non si dia mano ad un'analisi* ontologico-razionale, *che ponga, e stabilisca nella più possibile semplicità, e distinzione le prime idee, dalle quali vengono a risultare que' concetti, e que' termini comuni, che sono la materia delle questioni, e disparari; al certo che non ritroverassi mai filosofia bastante per venire alla piena decisione delle cose dibattute: e a misura, che il dibattimento cresce, è dovere, che s'avanzi la sottigliezza di questo sviluppo: altrimenti s'aggiungono parole a parole, frasi a frasi, circollocuzioni a circollocuzioni; le quali vieppiù sempre col suono loro confuso, e misto, anzichè rischiarare, abbattono le menti degli uomini. Chi non è capace o per natura, o per qualche pregiudizio di andare salendo alle sottigliezze di sì fatto sviluppo, lasci l'impegno della disputa; e molto più lasci la intollerabile presunzione di farsi giudice di*

chi batte cotesta via tanto più necessaria, quanto meno conosciuta.

Tutto giorno si parla di religione, e di felicità umana; e si contende se questa, o quell'altra religione sia d'abbracciarsi, e sostenersi; oppure sieno tutte in un mazzo da ripudiarsi: se questo, o quell'altro sistema di vivere, e governarsi conduca meglio alla felicità. Tutto giorno si vergano carte su di tali argomenti, e si producono libri a dismisura. Ma o non si trova, od è ben raro quello scrittore, quel disputante, che cerchi di analizzare a gran dovere prima di ogni altra cosa, e di ridurre alle più originarie, e più semplici idee cotesti medesimi primi vocaboli di religione, *e di* felicità, *su de' quali s' innalza la gran mole, che forma l'oggetto degli universali combattimenti. Forse che gli equivoci, in vigore de' quali è certo che sempre nasce la contesa, potranno snodarsi, e mettersi chiaramente in vista, senza decomporre que' primi termini, in su de' quali cotesti equivoci si sono originariamente fondati?*

Ci si dirà, che la spiegazione di cotali termini, e del loro vigore già s'è fatta da altri: e ch'egli è superfluo, se non anche temerario il pretendere di sollevarsi più alto per vederne la forza primitiva. Ma se l'avversario tuo (io ripiglio), non ostante questa spiegazione, e definizione già data, riproduce an-

cora delle istanze, e degli equivoci; e tu contro a questo credi, che non basti l'opporre di nuovo le sole, e nude dottrine, che già su di tali spiegazioni, e definizioni furono composte; ma stimi inoltre dovere che s' impieghi ancora il tuo studio, e la tua penna; segno è, che la spiegazione, e la definizione già fatta, non è così netta, così precisa, ed originaria, che basti. La spiegazione, e la definizione d'una cosa, quando sia portata alla maggiore possibile semplicità, e nettezza, non è certamente meno, che una gran fiaccola, al di cui solo aspetto cadono l'ombre di per se stesse. Il primo sapere, la prima disciplina degli uomini, se ben si rifletta, sta fondata su la forza delle idee primigenie componenti i primi termini delle scienze, ed arti. A misura che nell' intelletto d'un uomo questa forza risplende in tutti i suoi più sottili aspetti; cresce la cognizione e la chiarezza intorno alla connessione, e valore delle susseguenti idee: siccome a misura, che lo splendore di questa forza va scemandosi in un uomo, e si perdono di vista cotesti sottili, ma veri e primitivi aspetti forza è che la scienza in quest'uomo vada a sminuirsi; ed entri egli mano mano in quel bujo, dove altro non ascoltasi, che strepito e confusione.

Le analisi de' nostri antenati sono invero da riguardarsi con occhio di rispetto, e

di gratitudine; come quelle, che ci hanno posti a quel punto di veduta, in cui siamo. Ragion vuole però, che in mezzo a questo rispetto, e gratitudine nostra, ci risovvenga sempre del celebre dettato di Lattanzio (Div. inst. lib. 2. cap. 7.): Dedit omnibus Deus pro virili portione sapientiam, ut et inaudita investigare possent, et audita perpendere. Nec quia nos illi (*i maggiori nostri*) temporibus antecesserunt, sapientia quoque antecesserunt.... Quare.... sapientiam sibi adimunt, qui sine ullo judicio inventa majorum probant, et ab aliis pecudum more ducuntur. *Il perchè, se oltre alle cose udite, faccia mestieri dirne delle altre, che non ancora s' ascoltarono a favore della verità; non sarà questa un' impresa da trasandarsi: nè altro che un uomo pregiudicato, e poco filosofo avrà coraggio di censurare chi voglia a tal impresa dar mano.*

Dico avvedutamente, e di proposito a favore della verità: *e specialmente di quella verità, alla quale io consagro di tutta buona voglia questi, ed altri miei libri, vale a dire la verità del sistema cattolico; avvegnacchè da tanti disprezzata, perchè non intesa, o mal conosciuta. Se questa più d'ogni altra verità non può soffrire aggiunta di cose nuove quanto alla sostanza; può ben ella soffrire quanto alle maniere d'essere propo-*

sta : siccome ne ha sempre in tutti i secoli sofferto, secondo le varie difficoltà, ed objezioni insorte; e secondo le diverse filosofie de' tempi, delle quali hanno creduto opportunamente servirsi i professori, e dottori di questo sistema. Egli è di quì, che Vincenzo Lirinense nel suo Commonitorio 1. *num.* 27. *si restringe a questo solo avvertimento:* cum dicas nove, non dicas nova.

La novità dell'analisi non porta certamente novità nella sostanza di quella verità, che si analizza: ma solamente fa, che quel vero, il quale meno analizzato dava occasione di equivoci, e di tumulti; venga per via d'uno sviluppo maggiore a risplendere in quel punto di veduta più semplice, nel quale chiunque voglia fissare l'occhio spregiudicato, ritrovi la più nuda soluzione de' suoi quesiti, o delle sue opposizioni; senza timore d'essere stato o dalla soverchia autorità, o dalla rettorica altrui artificiosamente circondato e stretto.

Qualunque analisi ammette sempre de' gradi ulteriori di sviluppo oltre ai di già fatti fino ad un punto, che più in là, per umana scienza, od arte arrivare non sia, per assoluto, possibile. Io piglio ad esempio l'analisi de' fisici intorno al sangue umano. Lascio quello stato, in cui ella era presso agli antichi medici; i quali credevano d'avere

spiegato colla miglior esattezza i componenti di questo sangue, nell'assegnare in lui quattro sorta d'umori: di bile cioè, di sangue propriamente detto, di pituita, e di succo malinconioso. Avverto soltanto, che dopo le osservazioni, ed esperienze più recenti; noi possiamo analizzare il sangue, e svilupparlo in albume, o vogliam dire, siero, ed in rosse molecole, ossia cruore. Possiamo quindi avanzarci colla chimica, ed assegnare nel sangue tre parti più elementari: vale a dire di spirito flemmatico, di olio, e di terra, o come altri dicono, di capo morto. *Ed ecco portata l'analisi ad un grado superiore. Possiamo inoltre unirci agli esperimenti, ed osservazioni del Boyle, e del Boudelin; e nella parte chiamata col nome generico di* capo morto *assegnare una specie di sale appellato* volatile, *ed un'altra specie di olio nominato* fisso.

Al certo, che nell'avere noi sollevato quest'analisi chimica al secondo, e terzo stato anzidetto, non abbiamo introdotto nuove parti nella sostanza del sangue; ma dall'altro canto non ci siamo pur anche trattenuti ad esporre semplicemente con frasi nuove, e con altri vocaboli di poco, o niuno significato le parti sanguigne, che furono assegnate in quel primo analitico stato; nel quale si diceva soltanto, che il sangue costa

di albume, e di cruore. Così del pari si fa da noi, se negli altri volumi, segnatamente in questo, e ne' susseguenti, che porteranno lo stesso titolo. Senza punto detrarre, od introdurre nuovi oggetti in quel vero, il quale resta compreso ne' vocaboli di religione, *e di* felicità umana; *e senza punto alterare lo spirito di quel* sistema razionale, *che appellasi* cattolico; *portiamo que' concetti, che ivi si racchiudono, a quel grado di sollevatezza, e precisione, che possa dirsi la più semplice, e la più distinta, che in altre, avvegnachè rispettabili analisi, non si trovi.* Il capo morto *del sangue prima del Boyle, e del Boudelin era bensì distinto dallo spirito flemmatico, e dall' olio; ma il sale* volatile, *che misto con un cert'olio* fisso *in questo* capo morto *si rinserra, non era tuttavia con distinzione conosciuto: in guisa che se fosse stato mestieri di formare, od illustrare un sistema fisico, ed anatomico su questa base di sal* volatile, *e di olio* fisso; *non si sarebbe giammai potuto stabilire questo sistema, od illustrarlo con quella forza, che è necessaria per illuminare a tutto dovere, e fermare un avversario; qualunque volta invece de' concetti precisi, che ne apportano gli anzidetti termini, si fosse usato del concetto generico, ed avviluppato, che ci dà il vocabolo di* capo morto. *Altrettanto in proporzione sarà a dir-*

si dello studio nostro analitico. Si sviluppano con questo gli aspetti varii, che racchiudonsi in que' primarii concetti usati già da que' molti, che vanno ragionando, scrivendo, e disputando in proposito di religione, *di* felicità umana, *di* spirito cattolico *ec.: si trasceglie, e si determina colla migliore possibile precisione quell'aspetto, che in fra gli altri può dirsi il sostanziale, ed il fondamentale: e si tira di quì una catena strettissima di conclusioni, che ci dà un sistema razionale così dimostrato; che non lascia più luogo a tante objezioni, in riposta delle quali sogliono impiegarsi molte, e molte carte: e ce le fa vedere come altrettanti supposti mal pigliati, e falsi.*

Ella è infatti una tesi assolutamente vera e necessaria per lo rischiarimento di tutto il sistema del gius naturale-divino, in conseguenza della religione, *e della* umana felicità (*siccome noi colla maggior evidenza dimostraremo*): *che la piena contentezza dell' uomo dee consistere nella raccolta di tutti i beni in un punto solo; e che questo debba essere tutto per se medesimo puramente intelligibile. Ma nell'analisi ipotetica, la quale correva presso a' platonici; vale a dire, che i contenti umani dovessero pigliarsi da due anime esistenti nell'istesso uomo: l'una ragionevole, e l'altra sensitiva: incorruttibile*

quella, corruttibile questa: rimaneva senza risposta l'objezione, che muove Agostino, e che sarà da noi apportata in questo libro; cioè, che l'uomo, spogliato una volta di questi sensi, e giunto pur anche al suo buon fine resterà privo di tutti que' diletti, che si dicono sensibili; comunque si volessero supporre ordinati sotto alla più giusta morale. Fattasi in appresso un'altra analisi dell'uomo, e ridotti i piaceri sensibili ad un'anima sola, quale si è quella, che appellasi ragionevole; in quanto cioè, supponesi che ella venga in certa guisa come a diffondere se stessa, e dare agli organi corporei una forma speciale; riesce la predetta objezione forse meno incommoda a snodarsi: ma però se ne rimane ivi sempre il filosofo avvolto in un gruppo di parole, che non si discostano gran fatto dall' ipotetico, e dall' immaginario. Spintasi più oltre l'analisi, e stabilitosi, che il piacere sensibile consiste in un' affezione passiva, che riceve l'anima ragionevole dall' azione degli organi corporali; forse minori saranno le difficoltà, onde fissare una dottrina, a fronte della quale cada la prefata opposizione: ma intanto resterà il filosofo molto avviluppato da questa medesima sua dottrina, quando vorrà stabilire, e difendere nell'anima umana una vera e schietta semplicità di essere, e di operare: mentre s'ac-

*corgerà egli bene, che in un soggetto, nel quale ritrovinsi per natura due facoltà di un genere opposto, qual si è l'*attivo, *ed il* passivo; *la vera, e schietta semplicità avrà sempre un luogo piuttosto precario, che naturale. (1) Ridottasi però l'analisi di tutti i piaceri umani, come da noi riducesi finalmente al solo ed unico principio di una vera, e precisa intellezione, senza ricorrere ad altra partecipazione, o dimanazione dell'anima ragionevole negli organi del corpo: senza nè anche supporre nell'anima delle facoltà fra di loro opposte, o degli oggetti di ordine contrario; egli è certo, che la summentovata difficoltà va di per se medesima a svanire, appalesandosi per un falso supposto; siccome noi infatti vedremo. Che se fosse da noi omesso, e negligentato quest'ultimo sublime grado d'analisi, il quale ancora si poteva desiderare, non meno che tanti altri lumi più distinti, e chiari, a questo nostro secolo, e come mai le teorie del gius naturale-divino, ossia della* religione, *e dell'*umana felicità *potrebbero guadagnare un solo raggio di luce*

(1) Se in sentenza di alcuni moderni si può dimostrare da una parte, che il *sentire* sia da porsi tra le *azioni* dell'anima; resta dall'altra parte in sistema loro tuttavia considerato il *sentire* come quello, che abbia un' oggetto di un ordine contrario all'*intendere*. E questo pure ci oscura la semplicità dell'anima.

maggiore, che ne' secoli passati per la verace loro, ed intrinseca illustrazione.

Se non che: gli aspetti di sollevatezza, a' quali portaci l'analitico nostro studio sono di molto faticosi, e sottili. Sì: ma e che pertanto? un pensiero perchè faticoso, perchè sottile, resterà forse perciò un pensiero immaginario, e vano? Se è tale; si dimostri (siccome può dimostrarsi di molte specolazioni particolarmente de' vetusti scolastici). Ma se tanto non si dimostra; perchè sarà egli da spregiarsi, e trasandarsi, qualora in ispecie dalla sottigliezza di questo pensiero possa dipendere la chiarificazione d'un intero sistema? Il nostro secolo sedicente illuminato vorrebbe la migliore dilucidazione delle scienze razionali: *ma senza la fatica di aguzzare l'intelletto nelle più alte, e necessarie considerazioni; poichè queste troppo male s'accordano con quella mollezza, che siccome ne' drammi, e nelle tragedie; così in tutto si brama oggidì, e si ricerca: vorrebbe accrescimento di luce nell'atmosfera; ma senza accrescimento di moto nella materia eterea: vorrebbe fosse cassato il detto di Orazio* (de arte poet. v. 412. etc.)

Qui studet optatam cursu contingere metam
Multa tulit, fecitque puer, sudavit, et alsit:
Abstinuit venere, et vino.

Vergogna, ed obbrobrio sempiterno di noi appresso de'nostri posteri! I secoli da noi chiamati oscuri, oh quanto per questa parte saranno più del nostro encomiati! E quando mai infatti si è pensato nei secoli addietro di accordare il titolo di più sapiente o a chi sa raunare mille citazioni in un libro solo, o a chi sa fare uno sfoggio maggiore di artificiose maniere della rettorica? Un Marco Tullio Cicerone, tuttochè idolatra dichiaratissimo dell'eloquenza, non ha saputo forse insegnare espressamente (lib. 3. De finib. princip.), *che* Rhetorum artes sunt totae forenses, atque populares: *e che* ars est philosophia vitae, de qua differens arripere verba de foro non potest? *Al che forse alludendo il recente autore del poema* in Historicen, *inveisce contro a' rettorici, siccome contro a tanti altri; ed elegantemente scrive (v.* 576.*)*

Non est ambiguis animi sententia verbis
Praetexenda, etenim cum quis sibi postulat aequum,
Enarrat germana, et propria nomina rerum,
Abstinet et fucis, nec judicis ora veretur.

Dovunque perciò abbia Cicerone da rammentare e stendere delle dottrine già note e comuni della filosofia, senza innalzarle ad altra analisi razionale; *sfoggia delle più terse, e delle più adorne maniere di bel dire: e sin quì infatti può aver luogo l'eloquenza: ma se*

gli accade di fare un qualche rilievo filosofico oltre al comune; affè, che abbandonate le frasi, e trasandate le figure, al più semplice significato, ed alla più nuda connessione de' termini s'attiene. In altra guisa io non so come avrebbe anch'egli potuto scansare la taccia, che a' rettorici dava presso Laerzio (lib. 4. c. 8.) *il famoso Bione; in sentimento del quale chiunque si pregi di farla da parlatore fiorito, anzi che da profondo pensatore, ben si merita d'essere posto al paragone di quell'animale, che nitrisce, e chiede l'orzo per alimento; piuttosto che in paraggio coll'uomo, il quale discorre, e per suo cibo il frumento ricerca.*

Tutta l'antichità ha sempre conservata, e fomentata la gran massima di Salomone, e di tutti i primarii scientifici dell'universo, che la vera sapienza si trova soltanto ne' gradi più eccelsi dell'umano intendimento; e che l'accostarsi a questa non è di que' filosofi, i quali sopra del volgo altro non vantano, che il sapere cucire con nuovo intreccio, e nuovo brio di parole que' pensieri, che in sostanza corrono sotto a rozzi dialetti anche nelle pubbliche piazze; e molto manco egli è di quel tale,

Cui pulchrum fuit in medios dormire dies, et ad strepitum citharae cessatum ducere curam (*Hor. ad Loll. lib.* 1. *epistolar.*).

e di quel tal altro, che pretende alzare cattedra anche in mezzo al cicalamento delle promiscue conversazioni, e de' teatri.

Ed in vero con quale sincerità, e coerenza di raziocinio potranno dire i nostri nipoti, che in questo secolo s' avanzarono a gran passi le arti non meno che le scienze; quando osservino, che se da noi è stata confessata necessaria per il progresso delle manifatture la sottigliezza degli artefici, fu però disprezzata la sottigliezza del pensare ne' professori scientifici? Vedranno che i pretesi dittatori di questi nostri tempi chiamano con intollerabile franchezza, ed iperbole il Locke *un novello* creatore della metafisica, *siccome il* Newton della fisica (Enciclop. disc. prelim.): *e poi negli scritti Lockiani altra cosa non incontreranno, che un affettata maniera di rendere suoi i pensieri comuni a tanti altri, che furono all'incirca di lui contemporanei, o che già da lunga pezza lo precederono: che a questo* creatore *delle sovrane scienze non è certamente il mondo debitore d'un solo pensiero d' analisi, che sia sostanzialmente più avanzata di quella, che ci abbia dato un Cartesio, un Malebranchio, e tanti altri pensatori de' secoli addietro. Diranno in conseguenza, che non furono giammai letti gli Aristotelici da que' tali altri della nostra età, i quali pigliandosela contro alle idee in-*

nate, danno per un vanto del Locke l'averle esso il primo combattute. Conchiuderanno, che se la filosofia, è debitrice al Locke d'un qualche novello pensamento, lo sarà per il problema da lui proposto: Se per onnipotenza divina possa la materia pensare. *Questo nell'atto di sorridere, diranno, che egli è un pensiero de'più ingegnosi; e tanto più ingegnoso, quanto che ricavato con una forza immensa quasi dal gran caos del nulla, e senza il soccorso di quell'arte sillogistica, che ha sovranamente ripudiato, come da lui non prodotta il nostro scientifico, ed inarrivabile* creatore. *Questo, ripeteranno, si è veramente uno de'principali capi di obbligazione perpetuamente dovutagli dalla filosofia; ma quindi soggiugneranno, che il contestare al signor Locke questa sorta di obbligazione, non è impresa certamente se non se de'filosofi di scena, a capo de'quali vassene il signor de Voltaire: e che tutti gli altri filosofi amatori più della gravità, che della commedia, non possono aver cuore di chiamarsi obbligati per questa sorta di* creazioni; *ma solamente possono, quanto al restante degli inseguamenti Lockiani ripetere, ed applicarvi la sentenza di Tullio* (lib. 4. De finib. circ. med.): quis ferre posset ita loquentem eum, qui se auctorem vitae graviter, et sapienter agendae profitetur, nomina rerum commu-

tantem: cumque idem sentiret quod omnes, quibus rebus eamdem vim tribueret, alia nomina imponentem, verba modo mutantem, de opinionibus nihil detrahentem?

Noi intanto restrignendoci al nostro argomento, cercaremo di fare (quanto le scarse nostre forze lo permettano), che lo studio della religione, e della umana felicità avanzi di grado nell'analisi; affinchè riesca in tal guisa vie maggiormente scientifico, e sapienziale. Non dispregiaremo punto la sottigliezza del pensare, per non dispregiare così lo spirito della vera sapienza. Solamente in grazia di coloro, i quali nel mentre, che si sforzano di poggiare alle sommità del ben sapere, bramerebbero d' incontrarsi in un sentiero, che fosse meno scosceso fra gli altri; vedremo di appianare la sottigliezza alla meglio, che ne sarà possibile: siccome a riguardo di que'tali cattolici, i quali temessero di qualche alterazione, che per avventura s'introducesse colla nostra analisi nella sostanza del cattolicismo; anderemo recando a mezzo que' detti, e quelle sentenze, che già al nostro proposito i più rispettabili dottori del cristianesimo hanno in tutta l'antichità pubblicato: e che raccolte da noi, e portate al punto della migliore semplicità formano la base a tutto questo nostro analitico sistema. Cotesti detti, e coteste sentenze sieno pure

da' cattolici ricevute, ed accettate col carattere di venerabili autorità: ma, quanto agli estranei dal cattolicismo, saremo ben contenti, che sieno riguardate quali altri sentimenti puramente filosofici, o quali altri semplici ornamenti d' erudizione al nostro discorso.

In questa maniera non meritaremo, è vero, l'applauso di que' tanti del secolo illuminato, i quali mostrano di costituire il progresso delle scienze nel passaggio, che si faccia dal pensare sottile al pensare vieppiù sempre volgare, e grossolano; a sola condizione, che questi comuni pensieri sieno vestiti delle più galanti, e sollevate frasi della rettorica. Meriteranno per noi quest' applauso quegli altri scrittori, i quali dovendo analizzare l' idea, esempligrazia, di felicità, imiteranno le maniere tenute dall'analitico autore del système de la nature; *e a un di presso diranno anch'eglino, che* le bonheur est une façon d'être, dont nous souhaitons la durée, ou dans la quelle nous voulons persévérer. Il se mesure par sa durée, et sa vivacité (*p.* 155.). *Oh Dio! quale scoperta di sublimi idee si è questa non ancora ben conosciuta dal mondo nel concetto di felicità! Una mente invero* creatrice *faceva d'uopo in questo caso, dalla quale dobbiamo noi confessare, che sia l' intelletto nostro lontano. Ma però senza*

pigliarcene rammarico, ci basterà d'incontrare co' nostri piccoli pensieri sofferenza appresso que' pochi, i quali riponendo con tutti i filosofi primarii del genere umano i progressi del nostro sapere nelle maggiori sollevazioni de' riflessi fino a quel grado, che si possano chiamare, per similitudine, divini; definiscono con Cicerone (lib. 4. Tuscul. quaest. cap. 4.); *che* sapientia est rerum divinarum, et humanarum scientia, cognitione, quae causa cujuscumque rei sit *(o sia cosa grossolana, e sensibile; o sia cosa altissima, e sottilissima)*; ex quo efficiatur, ut divina imitetur, humana vero omnia virtute inferiora ducat.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Pria però d'entrare nell'argomento, due cose vogliamo noi avvertire: la prima, che il metodo intrapreso non ci lascia luogo di soddisfare in questa prima parte que' leggitori cattolici, i quali vorrebbero vedere tostamente distinta la religione in naturale e rivelata: *la qual distinzione a tanti nemici del cattolicismo non piace; ma, a suo tempo, vedranno gli uni, e gli altri sotto a quale risoluzione, e semplicità d'idee venga a cadere la sostanza d'ambedue coteste sorta di religioni.*

La seconda cosa, che noi avvertiamo, si è, che se taluno ritrovasi mal soddisfatto dalla maniera del nostro filosofare, del no-

stro teologizzare, esca egli, chiunque siasi, fuori dalle tenebre, e mostri di amare quella luce, che è propria della verità: lasci di bisbigliare in quegli angoli, dove non avvi chi possa rispondere; e produca valorosamente al pubblico le sue opposizioni. Le lunghe e disappasionate riflessioni, che noi abbiamo fatto, e facciamo tutto dì su del nostro analitico sistema tanto c'ispirano di coraggio, quanto basti per non rifiutare qualunque pubblica tenzone: purchè non sieno gli avversarj nostri da altre munizioni, ed armi fiancheggiati, fuori che da quelle del raziocinio o filosofico, o teologico, siccome ad essi meglio piacerà. E ci diamo viva speranza, che appresso di que'veri studiosi, i quali più che leggere sapranno meditare, le nostre teorie, e risposte saranno giudicate, se non più venali delle contrarie dottrine ed objezioni; almanco più succose e piene di sapienziali progressi. Non ut (alia) vendibiliora, haec uberiora certe sunt. *(Cic. de finib. lib. 1.).*

LO STUDIO ANALITICO

DELLA RELIGIONE

PARTE PRIMA

CAPO I.

La falsa idea della religione è motivo per cui tanti o disprezzano, o mal curano di farne studio. D'onde pigliar se ne debba originalmente l'idea giusta: e quai punti debbono appianarsi, e dilucidarsi, affine di rendere questo studio sommamente ordinato, e piacevole. Senza di questo studio l'uomo non è sapiente, ma piuttosto un infelice traditore di se medesimo.

1. Se noi ascoltiamo quegli antichi, e moderni, che hanno preteso di filosofare da liberi pensatori, la religione è una scaltra invenzione di coloro, che vollero dominare su lo spirito de'popoli: ella è un incitamento vivissimo all'entusiasmo: ella è una vana lusinga, per la quale vanno gli uomini a perdere la felicità presente coll'immaginaria espetta-

Digitized by Google

zione d'una felicità in avvenire (1). Ma noi possiamo con tutto il coraggio, e con tutte le prove del fatto asserire, che questi sedicenti filosofi non ebbero mai quell'acume di mente, che bastasse nè per isviluppare che cosa siasi con tutta precisione la felicità dell'uomo, nè in conseguenza per decidere in che poi sostanzialmente consista ciò, che dicesi *religione*. E senza di questa penetrazione, e senza di questa analisi, io non intendo con qual fronte possano costoro divulgare, che la religione distolga, per se stessa, l'uomo dalla bramata felicità, gl'istilli il fanatismo, e lo renda schiavo della scaltrezza, e prepotenza altrui. Possiamo dall'altro canto senza veruna temenza affermare, che data cotesta penetrazione, e cotesta analisi di cose, resterà chiaramente dimostrato, che la religione sia

(1) Il recente autore *de la contagion sacrée*; ovvero *Histoire naturelle de la superstition* col linguaggio di tutti gli *spiriti forti* passati, e presenti scrive così: *Chaque legislateur, ou missionaire . . . Entusiaste, ou fourbe, et souvent l'un, et l'autre a les fois dans les peintures, qu'il fit de la divinité, dans les fables, qu'il en racconta . . . il ne consulta que son imagination, que ses propres reveries, que ses interêts . . . Il y eut donc autant de divinités, et de religions, qu'il y eut de Legislateur, et d'Empires* (Tom. 1. Chap. 3.), e nel Tomo 2: cap. 21: prende a discorrere su quest'argomento: *L'influence de la religion sur le bonheur des individus. Elle les rend tres malheureux.*

piuttosto quell'unica strada, per la quale quanto più l'uomo s'inoltrerà, tanto più distintamente conoscerà un dritto naturale di società, e di principato: conoscerà, che la disposizione universale di queste umane vicende chiama l'uomo ad un fine di sua totale soddisfazione, e contento: amerà questa disposizione; e nell'amarla, anderà vieppiù sempre di mano in mano assaporeggiando preventivamente il gran diletto di quel fine, che lo aspetta fuori dagl'impacci, e dalle ristrettezze di questi miseri sensi corporei, ed al quale un'intimo vivacissimo genio dello spirito suo costantemente aspira (1). Questo genio però sarà sempre confusamente osservato dal filosofo, se questi non possederà una chiara, e distinta teoria su quegli avviamenti di natura, che debbono chiamarsi *primitivi*.

(1) Io quì suppongo di parlare con quelli, che gia sieno persuasi, e convinti, che avvi nell'uomo un *intimo principio*, un'*anima*, la quale e per sua costituzione, e per tutte le ragioni di un fatto sempre uniforme nell'ordine delle cose, deve dirsi immateriale, indivisibile, nè punto soggetta a perire. Chi fosse vacillante su di questa verità filosofica, legga di grazia, con tutto lo spregiudizio, e l'attenzione il nostro libro intitolato: *discorso filosofico su l istoria naturale dell'anima umana*; e vedrà una teoria, la quale viene con quella precisione di sentimenti, che non s'osserva dalla comune, a sventare le difficoltà, che ne sono objettate, anche più astruse, e meno rilevate da altri.

2. Di due sorta certamente sono gli avviamenti naturali dell'uomo. Ed è questa una dottrina, che non fu mai abbastanza finora proposta, e dilucidata, non ostante che ella sia della più stretta, e principale importanza. L'anima (siccome abbiamo dato a divedere nel *discorso filosofico sù l'istoria naturale dell'anima umana*, e sempre più anderemo illustrando nel presente trattato) altro non ha in se medesima, che un trasporto assolutamente *indefinito* di farsi tutta addentro in tutte le cose, vale a dire, d'intendere, e penetrare colla maggior vivezza possibile tutte le cose, che ci sono, con tutte le connessioni, e rapporti che elle possono avere anche ad altri migliaja, e migliaja di mondi se vi fossero. Questa cognizione, e penetrazione di cose vorrebbe l'anima, che le riuscisse a quel modo, che è proprio dell'essere suo *ragionevole*, cioè a dire in un modo semplicissimo, in un modo che le desse la comprensione più viva, che sia mai possibile ad ottenersi di tutti gli oggetti, come se questi se ne stessero insieme insieme raccolti in un punto solo per ogni maniera indivisibile, e costantissimo.

3. Di fatti l'essere di *ragionevole* per natura, importa il *ragionare* in tutte le sue operazioni o tacitamente, od espressamente: e questo *ragionare* abbiamo detto altrove, e lo ripeteremo vieppiù sempre chiaramente in

appresso, egli è un raccogliere più idee sotto ad una sola idea. Ottenuta questa comprensione, e penetrazione di cose in questo modo, l'anima resta come addentro di tutte le cose, e l' uomo deve senza fallo con tutta la piena soddisfazione di sua natura gustare di tutto il desiderabile, senza quelle vicende, e ristrettezze, che vanno indispensabilmente in seguito delle naturali angustie di questi sensi corporei. L'anima parimenti ha una gran parte di giudizj, che si chiamano intimi, e necessarj, e che sono sempre per se stessi *indiscernibili*, in guisa che soltanto *per deduzione* si possano discoprir da un filosofo molto analitico. Di questi parla il Malebranchio tra gli altri, e ne abbiamo parlato noi pure con qualche distinzione, e particolarità nel *trattato del gius naturale-divino*. Ma vie meglio ne parleremo, qualora si darà metodicamente l'analisi degl'atti umani. In mezzo a questi giudizj necessarj, l'anima non può a meno di non conoscere intimamente (quantunque non se ne esprima notabilmente), che questo suo corpo di carne egli è un semplice istromento delle sue operazioni: un istromento imperfetto, e mancantissimo da ciò, che sarebbe mestieri al suo vivacissimo indicibile genio. Dunque in mezzo a cotesti giudizj non può a meno di non mantenere degli avviamenti, che in tal caso debbono veramente

dirsi primigenii, *primitivi*, *ed assoluti*, per li quali sentasi di continuo tutta portata ad acquistare, se fosse possibile, un altro mezzo, ed insieme insieme un qualche grande oggetto molto più efficace, e molto più proporzionato all'anzidetto suo trasporto: anzi un mezzo, ed un oggetto non già comunque siasi maggiore, ma senza fine superiore a questa sua macchina, ed al presente suo stato.

4. Dall'altra parte non avendo l'anima una persuasione tanto viva, e tanto forte per assicurarsi, che si dia veramente per lei quest' altro mezzo, e quest'altro oggetto, quanto vivo, e forte si è il sentimento, che ella ha di sicuramente possedere per ora il commercio, e l'uso di questo suo corpo, si affeziona a lui, come al più sicuro, e al più vivo mezzo, che ella possa avere per soddisfarsi, e tacitamente coi fatti va ella da stolta lusingandosi, che anche per via di questo corpo, e di questi sensi potrà una volta formare in se medesima una raccolta d'oggetti, ed una penetrazione di cose che sarà bastante a pienamente contentarla; o che almeno potrà ella con ciò avvicinarsi più che sia possibile a questo segno. E qui nascono degli avviamenti nell'anima, che la portano alla più gelosa conservazione del suo corpo, onde fare l'uso migliore, che si possa de' suoi organi sensorj,

per lo che mostra poi ella di limitarsi tutta, o quasi tutta qui d'intorno.

5. Ma questi avviamenti se possono da una parte chiamarsi avviamenti naturali, non debbono dall'altra parte dirsi avviamenti *primitivi*, ma piuttosto *secondarj*. L'anima piglia questa sorta d'avviamenti, non per genio assoluto di sua natura; ma per la sola condizione in cui ella ritrovasi d'avere così presente, e così unito a se questo vivo mezzo del suo corpo, e de' suoi sensi, per andare alla meglio soddisfacendo l'anzidetto suo impazientissimo trasporto. Se non che: questi avviamenti quantunque *secondarj*, *e condizionati*, sono però sempre quelli, che incominciano a svilupparsi più sensibilmente assai che gli altri nelle azioni dell'uomo.

6. I filosofi comunemente non avvezzi a quest'analisi contemplano questi avviamenti nel primo spuntare che fanno con tanta sensibilità; e senza verun dubbio li danno per avviamenti primigenii della natura umana. Ed ecco l'oscurità, e la confusione intorno a'principj del gius naturale: ecco le teorie false, o mal accozzate intorno al sommo bene, intorno all'ultimo fine degli uomini.

7. Un'augelletto domesticamente allevato in una gabbia pare certamente, che altro non cerchi di suo naturale *primitivo* genio, che di saltellare qui dentro, e di limitare i suoi

voli nel giro di questi piccioli ferri: sembra che di niuna altra cosa egli s'attristi, che di vedere la sua picciola mangiatoja senza granelle, ed il suo abbeveratojo senz'acqua, poichè ottenuti questi soccorsi, ei tostamente si scuote, si vibra, e lietamente canta, senza tentare l'uscita del suo carcere. Chiunque però sappia riflettere, che tutti questi varii movimenti, ed affezioni, che mostra d'avere quivi limitate l'augello, non possono venire se non se in conseguenza di un trasporto assai più vasto, che in lui può dirsi veramente primigenio, qual'è appunto il gran trasporto naturale di andare in tutta la sua vita scorrendo quà, e là per tutta l'estensione del suo clima: e che solo in condizione di non aver imparato come gli possa tornare meglio di abbandonare questa sua stanza, e di secondare l'amplissimo suo genio, si determina egli cogli esterni muovimenti ai confini suddetti: chiunque, io dico, sappia riflettere così, potrà ancora sicuramente stabilire, che il vero, e *primitivo* avviamento dell'augello è quello di vivere nell'ampiezza dell'atmosfera sua, libero da qualunque ristrettezza: e che l'avviamento surriferito dell'augello domesticamente allevato in gabbia, dee dirsi piuttosto un avviamento *secondario*, e condizionato. Ma chi non arrivasse a questa riflessione, o non la sapesse ridurre a precisione di sistema;

e ciò non ostante volesse con dottrina parlare della natura, e delle vere direzioni del volatile, in vista solo di quanto sensibilmente accade nell'augelletto domestico più su descritto, riconoscerebbe al certo gli avviamenti *secondarj* come se fossero assoluti, e *primitivi*, e formerebbe delle teorie piene d'equivoci, che darebbero perpetuamente luogo a mille opinioni di assurdità, e scoerenze.

8. Sì per l'appunto: nasce coll'uomo, e si mantiene con esso lui sempre mai quel genio *primitivo*, ed assoluto d'incontrarsi una volta in un'oggetto, se fosse possibile, che gli arrecasse in un punto sempre fisso, ed inalterabile, fuori di qualunque ristrettezza, e fatica, il colmo di tutti i beni (ciò che vuol dire la vera, ed intera fecilicità umana): e nasce insieme un certo principio in lui di ricercare l'arte, e la prudenza, onde prepari se medesimo con tutte le umane sue operazioni a questo cumulo di godimenti. Intese questa verità Cicerone, e scrisse, che siccome l'arte della sanità è la medicina, e l'arte della navigazione si è il governo della nave: così l'arte del vivere si è la prudenza: e che questa prudenza debb'essere mossa, ed eccitata in noi da una qualche gran cosa, la quale sia fuori di noi, e la quale alletti, e richiami a se tutto il nostro appetito di godere, essendo ella dall'altra parte capace di veramente sod-

disfare ed interamente compire le brame della natura nostra. E sin quì Tullio ci attesta, che tutti quasi comunemente s'accordano i filosofi. La gran contesa di questi ella sta nel fissare qual sia mai cotesta gran cosa, che tutta invita la natura dell'uomo. Nè sarà mai possibile, che ella venga ad essere precisamente fissata, e distintamente riconosciuta, se non da que'tali, che sappiano a gran dovere analizzare i primi veri avviamenti della nostra natura, nel che fare, io soggiungo, mancarono tutti gli antichi filosofi, e con essi Cicerone medesimo; e non furono sin ora troppo felici i moderni (1).

(1) *Quoniam ut medicina valetudinis, navigationis gubernatio, sic vivendi ars est prudentia: necesse est eam quoque ab alia re esse constitutam, et perfectam. Constitit autem fere inter omnes id, in quo prudentia versaretur, et quod assequi vellet aptum, et accomodatum naturae esse oportere, et tale, ut ipsum per se invitaret, et alliceret appetitum animi. . . . Quid autem sit quod ita moveat, itaque a natura in primo ortu appetatur, non constat, deque eo est inter philosophos, cum summum bonum exquiritur, omnis dissentio. Totum enim quaestionis ejus, quae habetur de finibus bonorum, et malorum, cum quaeritur in his quid sit extremum, et ultimum, fons reperiendus est in quo sint prima incitamenta naturae.* Ecco la nobilisima sentenza di Cicerone (lib. 5. de finib). Ma fatto è, che per quanto abbiano saputo i filosofi ragionare finora, non giunsero a dirci altro, se non che l'uomo per natura attende al Bene universale: e se loro si chieda un'idea di questo bene, ri-

9. Or ecco in sostanza che cosa è la religione. Questa è l'arte: questa è la prudenza per attendere al cumulo di tutti i beni desiderabili dall'uomo. A fissare il piano, e le re-

spondono, che è quello, il quale s'adatta alla natura, e la soddisfa. E fin quì noi siamo all'oscuro come per lo innanzi. Che cosa è il bene universale? è quello che soddisfa la natura. Che cosa è quello che soddisfa la natura? Egli è il bene universale. Questa mira poi, e questo trasporto della natura umana l'hanno diviso come in due parti, col riconoscere due generi d'*istinti*: gli uni *morali*; gli altri *animaleschi*: E questi due generi gli hanno sottodivisi in altre specie. Ma intanto restano quindi sorpresi al vedere, che queste due sorta d'*istinti* fanno appetire all'uomo oggetti diversi, oggetti per se stessi opposti. Conoscono bene, che siccome uno, e semplicissimo deve dirsi l'intimo costitutivo dell'uomo; così una sola cosa dovrebbe essere tutto il di lui compimento, e soddisfazione: lo che stabilisce ancora il prelodato Cicerone: *cum quaeritur quid sit extremum, et ultimum, fons reperiendus est, in quo sint prima incitamenta naturae* (questa è la gran dottrina fondamentale de'*primitivi* avviamenti, de'quali noi parlavamo poc'anzi) *quo invento omnis ab eo quasi capite de summo bono, et malo disputatio ducitur*. Ma non sapendo essi, come in un solo oggetto si possa conciliare il contentamento degli anzidetti contrarii *istinti*, non sanno come precisamente diriggere tutti li passi della vita. Ed è gran providenza che in mezzo a questa confusione d'idee si possa da taluni rivolgere la nave ad un porto sicuro. *Summum bonum* (avea già detto poco prima Cicerone medesimo) *si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant, scire non possint.* Ecco sino a qual punto bisogna salire,

gole di quest'arte, egli è onninamente indispensabile che si determini in primo luogo, e si stabilisca in che cosa possa, e debba consistere questo grand'oggetto di tutti gli oggetti. Nè basta il fissarlo con termini, che ci dieno un concetto generico, e vago, sotto del quale si possano introdurre tant'altri concetti equivoci, e contrarii l'uno all'altro: Ma egli è dovere, che si determini con que' vocaboli, i quali non dieno luogo più che ad un solo, preciso, e distinto sentimento. Gli stoici, esempligrazia, dicevano, che il fine della filosofia morale, si è di vivere convenevolmente alla natura, poichè quivi consiste il miglior bene dell'uomo. Dissero forse più gli altri collo stabilire, che il fine delle azioni umane consiste nell'attendere al bene universale. Ma troppo è chiaro, che sotto a questo con-

affine di scuoprire la sorgente di tutte le dissensioni, che in materia di retto pensare, e di giusto operare tengono tutto il mondo in accensione. Fa d'uopo onninamente che s'analizzi l'uomo fino a quel primigenio fonte de' suoi *primitivi* avviamenti di natura: altrimenti non si potranno mai definire con quell'evidenza, che ancora si bramarebbe, le quistioni cotanto interessanti dell'ultimo fine umano, e dei diritti naturali, e politici dell'uomo. Quello scrittore, che piglia ad illustrare di coteste materie, ma non impiega la principale sua diligenza nel rischiarare questo gran punto, ci fa vedere qual sia il suo stile, qual sia la sua lettura, ed erudizione: ma non avvantaggia le umane cognizioni intorno ai principj di ben sapere.

cetto sì vago, e generico di *convenienza della natura*, *di bene universale* possano aver luogo tant'altri concetti disparati, per li quali uno creda, che l'ultimo fine dell'uomo stia nelle ricchezze, l'altro nella sensualità, l'altro nella gloria di rendersi particolare, e distinto sopra degli altri uomini; e così veggasi in prattica il celebre detto d'Agostino: *quodcumque volumus, bonum est, quodcumque placet, sanctum est*. E non serve il dire, che nell'attendere a governarsi, e vivere secondo la convenienza della natura: nell'attendere al bene universale è mestieri di seguitar la ragione, per la quale si distingue l'uomo dalle bestie. Anche il termine di *ragione* è un termine tanto generico, ed esteso, che nulla più, se non si fissa con un concetto chiarissimo qual sia il primo principio su di cui incominciar si deve a ragionare. Si dirà che l'istinto nostro *morale*, ossia la *coscienza* suggerisce questo principio. Sì: ma in quai termini? In quei termini, sotto de' quali ha creduto di ragionare molto a diritto il Malebranchio nella sua morale filosofia: ed ha creduto di non ragionare distortamente Obbesio nella sua. Si ajuti una volta questo istinto *morale* dal filosofo, e si porti al punto di spiegarsi con espressioni le più significanti, e determinate, dalle quali niente più, che un'idea sola possa risultare precisamente. Sia pur ella

picciola, e ristretta questa idea: sia ella d'un solo, e semplice indizio, purchè sia d'un indizio ragionevolmente chiaro, ed immutabile, e purchè l'espressione di quest'indizio ci avvisi nel tempo stesso della maniera, onde quel gran colmo di beni possa unirsi a noi, e possa rendersi veramente nostro. Se a noi si dice, che v'è un centro di tutte le umane soddisfazioni; ma non ci viene accennata una qualche maniera, onde in questo centro possiamo noi internarci, rimaniamo tosto in una sorpresa, e pare che ci si dica un'iperbole; e perciò poco, o nulla ci sentiamo inverso di questo fine allettati.

10. È necessario in secondo luogo, che l'uomo spieghi in se medesimo una certezza fermissima, e creda che un oggetto sì fatto, il quale porti il colmo di tutti i beni, dassi veramente, e che per conseguenza non sarà vano, ed imprudente il cercarlo. E col suddetto lume da una parte, e con questa certezza dall'altra, accadrà senza fallo, che l'uomo sentasi commosso più, che non è, a bramare l'acquisto dell'ultimo suo fine, tal quale avrallo precisamente conosciuto, e possa una volta determinare senza tanta oscurità, e dubbiezza le regole distinte dell'arte, e della prudenza di condursi in tutta la vita, per adattare tutto se medesimo a quell'aspetto, e a quella maniera, per la quale ha egli la

ferma indicazione, che il fine di tutti i fini gli si possa unire. Accadrà per conseguenza, che nell'accomodarsi l'uomo con tutte le sue operazioni a questa gran meta, e nell'accomodarsi a seconda di quell'aspetto, e di quel riguardo, sotto al quale resta a noi precisamente godibile questo grand'oggetto, incominci a gustarlo preventivamente sopra degli altri piaceri; e con questa soavità interiore sen vada egli grado grado crescendo, e resti così veramente, ed interamente, colle forze dell'animo suo disposto (che si è poi lo stesso che dire *meritevole*) d'immergersi nella totale svelata pienezza di quelle soddisfazioni, e delizie, che là si ritrovano. Questo non sarà per certo un perdere la felicità presente colla vana lusinga della futura. Sarà anzi un assicurare se medesimo d'una vera pienissima felicità futura, coll'anticiparsene il godimento nel miglior modo che si possa presentemente. Ed ecco il piano principale della vera, e schietta religione (1).

(1) Che questa in sostanza sia l'idea giusta della religione, ce lo conferma il grande Agostino (lib. 10 de Civit. Dei cap. 4.) *Ipse* (dice egli parlando dell'eccelso oggetto de' nostri desiderii) *fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes, vel potius religentes, quem amiseramus negligentes, unde religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus.* Di questa dottrina fa egli menzione pur anche nel libro delle sue ritrattazioni (1 cap. 13); e come osserva il

11. E se tale si è la religione, con quale animosità potrà dirsi, che sia ella una cabala de' politici, un entusiasmo degli uomini, un abominevole detrimento dell'infelice umanità? So anch'io, che se non metteremo nel suo giusto quadro l'idea della religione: e se noi per conseguenza anderemo senza quest'arte, e senza questa prudenza in traccia d'un oggetto confuso per il nostro bene presente, e di un oggetto più oscuro pe' nostri contenti futuri, e prenderemo il cammino per dovunque ci rassembri egli più aperto, e per dovunque ne siamo casualmente chiamati, faremo non altrimenti che quelli, i quali vanno cacciando il cervo in una selva. Costoro si volgono, e si rivolgono per questa, e per quell'altra parte, sol che loro paja di scorgere un'ombra, un vestigio dell'animal fugitivo; danno quindi tostamente a dietro, qualora ascoltano le grida, e lo schiamazzo di qualch'altro infuocato cacciatore. In tal maniera è certo, che tutto il mondo sarà una

Suarez, nell'attribuire che fa il S. Dottore questa spiegazione, e questa etimologia del vocabolo *religione* agli autori latini, ne fa cenno a Cicerone. Questo infatti (2 de nat. Deorum) spiegando come alcuni sieno chiamati uomini *religiosi*, parla così: *Hi dicti sunt religiosi ex religendo, tanquam, eligendo eligentes, et diligendo diligentes, intelligendo intelligentes*. Leggasi ancora il Dottor S. Tommaso (22æ q. 81 a 1.o.) da chi bramasse vedere in succinto le diverse etimologie del nome *religione*.

macchia di gente anziosa, fanatica, e quasi impazzita: ed è certo, che il più astuto avrà un bell'agio di tirare gli uni, e gli altri appresso di se, proponendo, e sostenendo una qualunque siasi verosimile traccia di religione per il conseguimento del bramato loro fine: e sarà egli frattanto il gran dominante di questi visionarii seguaci. A costoro poi non riuscirà mai di gustare in mezzo al tumulto irregolare della loro pietosa accensione, un sorso veramente schietto, e pacifico della sospirata felicità. Sarà il meno disgraziato infra di loro, chi potrà scansare di più l'urto, e la folla degli altri.

12. Ma per l'opposito, fissato quel punto della felicità umana, secondo che noi dicevamo più su, fissate le regole dell'arte, per condursi metodicamente in tutta la vita verso a cotesto gran fine, resta a noi tosto determinata un'idea della giustizia generale, un'idea distinta, e netta, più che non sia quella, che, sotto ai termini generici, e per se stessi astratti, e sospesi dell'*onesto*, del *ragionevole* comunemente corre. Dalla giustizia generale vie maggiormente chiarificata nascerà la pace dell'uomo o sia risguardato in se stesso, o sia risguardato nella società. L'uomo quindi in pace, potrà vie sempre meglio amplificare il concetto di quel gran centro di tutti i suoi beni: e in mezzo a questa soavissima amplifi-

cazione potrà anticipatamente godere un saggio de' suoi futuri contenti, ed essere anche di presente felice quanto maggiormente si possa. Questa sarà la maniera di fare, che non sia punto un'ambiziosa politica, la quale sostenga la religione; ma sia piuttosto la religione, che serva di base ad una politica doverosa.

13. Io dissi di proposito, che dalle regole fissate nell'arte di bene adattarsi, e di ben disporsi in tutta la vita per il centro di tutti i beni, dee rischiararsi l'idea della giustizia: e dee rischiararsi non per l'uno soltanto, o per l'altro riguardo di una particolare distribuzione, o commutazione di cose, ma per tutta l'estensione, che può avere la giustizia nel comprendere ogni qualunque siasi azione umana. Ciò dissi, perciocchè anche gli antichi ebbero un qualche buon lume di questa verità. Quindi è, che presso ai latini ritroviamo il nome di religione esteso a tutte le relazioni dell'uomo. Giona di Orleans (*lib.* 1 *de cult. Imag.*) nel seguitare sant'Agostino (*lib.* 10 *de Civit. Dei cap.* 1), riconosce la religione come quella, che entra ancora negli uffizj verso ai parenti, e verso a chiunque altro, che abbia con noi qualunque siasi rapporto. Panfilo appresso Terenzio comprende sotto alla religione ogni nostra agitazione,

timore, ed ansietà (1): e Cicerone chiama religione tutta la cura da se pigliata per la republica (2). In fatti egli è un errore assai dannevole il credere, che la religione abbia il sommo bene per sua mira, e che questa mira, e quest'oggetto faccia bensì, che l'uomo debba darsi in certi tempi, e con certe particolari azioni a lui, ma che nel resto possa egli rivolgere le sue premure all'una, all'altra, e poi all'altra cosa, come se queste non avessero punto che fare con quello. Nò: se la religione debbe avere de' tempi, e delle azioni, che risguardino il coltivare direttamente in noi, ed immediatamente l'idea chiara del bene di tutti i beni, dee poi anche di quì la stessa religione prendere il motivo di fare, che noi ci diamo agli altri oggetti di questo mondo con quell'avvertenza, con quella misura, e discrezione di circostanze, che da questi oggetti possa risultare in noi sempre più bella, sempre più ordinata, e conseguentemente sempre più gustosa l'idea di quello, che è l'oggetto di tutti gli oggetti. Altrimenti questo gran bene non potrà più essere in verità il fine ultimo dell'uomo, come per ordi-

(1) *Dignus es odio cum tua religione.* Terent. in Andria.

(2) *Ego quos adhuc magistratus mihi populus Romanus mandavit, sic accepi, ut me omnium officiorum religione obstringi arbitrarer.* Cic. 4 in Verrem.

nario si chiama. Fine ultimo è lo stesso, che quel fine, il quale regola, e dispone di tutti gli altri fini, e tira a se come ad un centro tutte le linee delle azioni umane. Altrimenti non è più la religione quell'arte, e quella prudenza, che debbe assolutamente chiamarsi.

14. Avvisò con ragione Lattanzio (*lib.* 4 *de vera sap. cap.* 4), che la religione, e la sapienza sono sostanzialmente una cosa medesima, tuttochè per la diversità de' nomi sembrino due cose differenti: ciò, che afferma pur anche S. Clemente d'Alessandria (*lib.* 2 *strom. n.* 8). Molte sono le scienze, e molte sono le arti, che dalle scienze dipendono: una però si è quella facoltà, e disciplina, che in su di tutte le scienze, e le arti dominando passeggia; e questa si è la sapienza. Così avvertì pur anche il Dottor S. Tommaso (12æ *q.* 87 *ar.* 2. *o.*) Alla sapienza appartiene il discuoprire que' generali principii, e quelle ragioni, in vigor delle quali dee muoversi l'uomo per questa, o per quell'altra linea di pensieri, ed azioni spettanti a questa, od a quell'altra scienza, ed arte. E per facilitare il dominio della sapienza in tutte le azioni di quella scienza, e di quell'arte, a cui l'uomo si determina mosso dalla sapienza medesima, si ricavano da' suoi generali principii altrettante legittime conseguenze, le quali messe proporzionatamente a capo d'ogni scienza e d'ogni arte, servono co-

me d'altrettanti principii particolari, e diriggono con un lume sapienziale colui, che nell' una, o nell'altra scienza, od arte si esercita; e quest'uomo così illuminato, e diretto può dirsi, che in tal caso tutto pensi, e tutto operi secondo il fine della sapienza. Se dunque la religione si è l'arte di tutta la vita umana, dee necessariamente dirsi l'unica sapienza dell'uomo. Di quì saggiamente riflette il succitato Dottore Aquinate (22æ *q*. 19 *a*. 7. *o*.), che la sapienza non è, come tanti se la figurano, una serie di cognizioni speculative, le quali abbiano poco, o nulla da fare colle operazioni dell'uomo: ma che anzi ella debb'essere una raccolta, diremo così, di lumi in un solo fuocó, la quale sia tutta propria, e capace di rischiarire la strada per ogni nostro passo di questa vita mortale.

15. Da tutto ciò ricavasi quale stima debba farsi di coloro, che o dispreggiano affatto lo studio della religione, o vi si danno per il tempo, che avanza dalle occupazioni loro, come se questa fosse una cosa da pigliarsi a bell'agio, una cosa del tutto spartita dagli altri impieghi, e dagli altri nostri intertenimenti. Costoro pensano, che per avere imparato alcuni diversi linguaggi delle nazioni, la cosmologia, le matematiche, la metafisica, le leggi imperiali, la poesia, ed altre simili scienze: per avere appreso le maniere o di eseguire

quelle manifatture industriose, o di andar migliorando la coltura delle campagne: per avere dall'etica di Platone, di Aristotele, di Cicerone, di Seneca, o di qualche altro moderno, ricavato alcune regole, onde governarsi con meno rammarico dell'animo, e con minori incontri di sorte avversa nella società, pensano, dico, di poter vantare il titolo di sapienti, e di filosofi, il titolo di prudenti, e di politici. Ma in realtà, mancando loro per il primo il grande studio della religione, che è lo studio di quella sapienza, la quale stabilisce, e rischiara tutti i principii delle scienze, e delle arti, e ne prescrive il peso, e la misura onde possa, e debba l'uno, e l'altro uomo servirsi di queste per il fine totale de' suoi contenti, forza è, che si dica essere costoro seguaci d'una larva, o d'un'ombra della sapienza, la quale dee in questo caso propriamente chiamarsi una sapienza, ed una prudenza di carne limitata e ristretta: forza è, che a costoro non si debba accordare altro titolo, che quello accordava Cicerone a coloro, che non seguitavano la scuola di Platone, e di Socrate, vale a dire il titolo di *filosofi della plebe*, giacchè se ben anche tutti s'unissero costoro insieme, non solamente non potrebbero colla supposta loro sapienza, e prudenza bellamente spiegare queste fondamentali verità del genere umano, che noi anderemo esponendo;

ma nè anche giugnerebbero ad intendere con quanto di ragione, e sottigliezza coteste verità sieno fissate e stabilite (1).

16. Ma se tutto il detrimento degli uomini consistesse in non potere meritarsi a ragione il titolo di veri filosofi, e di veri prudenti in faccia de' più saggi, e riflessivi; pur pure: Il più forte si è, che nello allontanarsi dall'unica vera sapienza dèl mondo, la fanno da traditori di se medesimi i più atroci, e da tiranni incomparabilmente più barbari, che non sarebbono per loro i Messenzii ed i Neroni. Se lo studio della religione egli è, come dicevamo, l'arte di rintracciare quella piena felicità, a cui tutta la natura umana dì, e notte aspira, quale barbarie maggiore contro a se stesso potrà l'uomo esercitare, che questa di perdersi dietro ai monumenti della antichità, alle belle arti, alle ingegnose fatiche delle mani, e frattanto negare alla propria natura l'attenzione di cercare almeno con tutto il raccoglimento se diasi quest'arte, e come sia ella da praticarsi per giugnere al punto

(1) *Licet concurrant plebei omnes philosophi (sic enim illi, qui a Platone, et Socrate et ab illa familia dissident, appellandi videntur) non modo nihil unquam tam eleganter explicabunt, sed ne hoc quidem ipsum quam subtiliter conclusum sit intelligent.* Cic. Tusc. quaest. lib. 1.

sospiratissimo di dare una piena e costante soddisfazione a proprii desiderii? Ma la ricerca di quest'arte (ci si potrà soggiugnere) appresso de' filosofi, e de' teologi ella è di troppo avviluppata, e dibattuta. Appunto perciò (io ripiglio) conviene riddoppiarne l'impegno, onde poter vedere di mezzo alla polvere alzata in questo gran campo di battaglia, un raggio benigno di luce. Quanto l'oscurità è maggiore ne' punti di grande rilevanza; altrettanta debb'essere la sollecitudine per condurli ad una bastante chiarezza, e quando si tratta del tutto di noi medesimi, ogn'altro pensiero fuori di quì, egli è per se medesimo una stoltezza.

17. Tutte le scienze, e le arti scollegate da questa grand'arte della piena felicità, sono una larva di bene, sono accensioni di fantasia, sono frutti del fanatismo, che prende l'uomo ne' suoi avviamenti *secondarii;* e noi lo vedremo chiaramente a suo tempo. Contro a queste scienze, ed arti così pigliate, come pur troppo si pigliano dalla comune, si può ripetere ciò, che scrisse contro alla poesia il Marmontel autore del *Belisario*, ne' suoi frammenti di morale. „ Il saggio solamente (sono „ sue parole) è buon poeta, come dicevano „ gli stoici, e lo dicevano ben a ragione. Sen- „ za uno spirito retto, ed un'anima purifica-

„ ta, l'imaginazione è una Circe, ed una Si-
„ rena è l'armonia „(1).

18. Sarà pertanto l'opera più interessante della umanità, questa, che noi abbiamo intrapresa, affine di appianare (quanto la sublimità della materia ce lo possa permettere) lo studio di questa grand'arte, che porti l'uomo a felicitarsi una volta in tutta la desiderata pienezza. E per ciò fare con quel migliore vantaggio di principii *razionali*, che lo spirito filosofico di questo secolo particolarmente aspetta, sarà cosa troppo doverosa l'attenersi all'analisi da noi proposta, che ci viene a sviluppare tutte le prime idee dell'umano raziocinio. Fissatone quindi il giusto aspetto con espressioni particolari e precise, converrà in su di queste condurre il discorso più stretto, che si possa, per non lasciare che la mente dello studioso divertasi, ed abbia campo di ritornare, pria d'essere ben avvertita e ben avviata su l'analitica precision delle cose, a mischiarsi con quelle idee, con quelle espressioni, che nella comune de'ragionatori confusamente corrono, e la materia fomentano dei tanti dispareri, e delle tante contese. Questa nostra maniera troppo serrata, ed obbligata

(1) *Le sage seul est bon poete, disoient les stoiciens. Ils avoient raison. Sans un esprit droit, et une ame pure, l'imagination n'est qu'une Circé, l'Harmonie qu'une Sirene.*

all'analisi, potrà spiacere a taluni. Ma saranno poi essi d'accordo con noi quando rifletteranno con tutta la serietà, che a ridurre questa sorta d'argomenti così importanti ad una precisione, che sia stabile appresso degli uomini, altra via non avvi da tenersi, che questa. Noi frattanto cercheremo alla meglio di alleviarne il peso, or coll'intreccio di qualche facile rilievo, ed ora coll'ornato dell'una, e dell'altra erudizione.

CAPO II.

Nel cercare di felicitarsi, tutti amano la verità: ma per non sapere in che cosa precisamente consista la felicità, si dividono in moltissime opposte sentenze, le quali si riducono a tre classi. Non è assolutamente felice quegli, a cui manca il minimo ancora tra gli oggetti desiderabili.

1. Tanto quelli, che si chiamano pii, e religiosi, quanto quegli altri, che si dicono empii, e sregolati cercano a tutta possa un sommo bene: e tutti pretendono, che là si ritrovi, per dove sentonsi appunto mossi di rivolgere i loro pensieri, e le loro operazioni. Chiunque voglia distrarli da quell'aspetto già da loro fissato, lo credono un seduttore, un avversario, o per lo manco un ignorante in-

felice e rozzo, il quale suppone, che altrove possa darsi, fuori di quest'aspetto, una miglior contentezza.

2. Amano adunque tutti la verità, nell' attendere, che tutti fanno al sommo loro bene. Niuno avvi tra questi, che possa compiacersi d'andar abbagliato. Così rifletteva pur anche S. Agostino (1). Egli è però certo, che se gli uni si oppongono agli altri nella sostanza del loro pensare, la verità non potrà essere per ambedue le parti, e dovrà dirsi infallantemente, che o gli uni, o gli altri con tutto il loro amore per la verità se ne vadano ingannati e delusi.

3. Ma per convincerli d'inganno e d'errore, non basterà, che loro si dica: il sommo bene, che voi cercate non istà quì, per dove l'animo, e gli affetti voi rivolgete: ma sta egli piuttosto da quell'altra parte: nò certamente, non basterà: ma onninamente sarà necessario portarli per innanzi a determinare con tutta

(1) *Ita se omnes beatos esse velle consonant, quemadmodum consonarent, si hoc interrogarentur, se velle gaudere; atque ipsum gaudium vitam beatam vocant. Quod et si alius hinc, alius illic assequitur, unum est tamen, quo pervenire omnes nituntur, ut gaudeant* (lib. 10 confess. cap. 21). E nel capo 23 soggiugne al proposito: *amant veritatem, quia falli nolunt. Et cum amant beatam vitam, quod non est aliud, quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem.*

la distinzione de'concetti, che cosa cerchino essi, qualora cercano la felicità, il godimento, ed in conseguenza poi il sommo bene: E quindi far loro vedere, che questa tal cosa precisa e determinata, che essi cercano, egli è impossibile, che la ritrovino per quella via, su della quale vanno essi dirigendo i passi. In altra guisa, con queste idee generali di felicità, di godimento, di bene avranno sempre la spinta di rivoltarsi dovunque intervenga loro diletto, e potranno sempre lusingarsi di non andare in fallo.

4. Per non essere stata giammai in tutta l'antichità fissata con precisione l'idea di questa cosa, che noi ricerchiamo sotto al vago nome di felicità (siccome dicevamo nel precedente capo), non solamente gli uomini di volgo, ma i filosofi ancora se n'andarono estremamente divisi e di massime e di costumi; pretendendo però tutti di provare, che la verità del sommo bene, dovea dirsi quella, che era dalla sentenza loro portata. Egli è già noto abbastanza quanto narra Marco Varrone presso a S. Agostino (*de Civit. Dei lib.* 19 *c.* 1), quanto, cioè, fa egli riflettere nel suo libro della filosofia, dicendo, che facilmente noverar si potrebbono dugento ottant'otto schiere di filosofi tutte diverse nel supporre qual sia il sommo bene, e qual sia l'ultimo fine di tutte le umane azioni. È vero, che a tre sole

classi generali si possono ridurre tutti cotesti ragionatori: alla classe cioè di quelli, che la felicità costituivano nelle operazioni dell'anima: alla classe di coloro, che la fissavano nelle commozioni del corpo: alla classe finalmente di quegli altri, che la determinavano tra le azioni dell'anima e del corpo insieme: Ma perchè tante sono le specie degli oggetti, che o allo spirito, o al corpo, o all'uno e all' altro insieme possono appartenere, non avvi punto di maraviglia, se tanto numero di scuole diverse ne poteva risultare (1).

5. La classe di quelli, che l'idea del sommo bene avevano riposta nelle operazioni dell' anima, e per primo dell'intelletto, è quella, che portò sempre un vanto di ragioni più obbliganti delle altre. Il sistema evangelico (il

(1) Per un esempio della prima classe potrebbero servire gli stoici, che stabilivano la felicità nella virtù, la quale per loro non era poi altro (secondo che abbiamo di già notato) che vivere convenevolmente alla natura. Per esempio della seconda classe potremmo recare a mezzo Epicuro: ma perchè questi nell'esprimersi con qualche verecondia, disse che la felicità riducesi alla *voluttà dell'animo*, recaremo piuttosto Aristippo Cireneo, che apertamente la costituì nella *voluttà del corpo*. E finalmente per esempio della terza classe potrebbe pigliarsi quel Diodoro discepolo di Critolao menzionato da Cicerone (*de finib. lib.* 5), il quale stabiliva la felicità non tanto nell'onestà, quanto nel bene stare del corpo, in guisa che questo se n'andasse esente dalle pene e dai dolori.

quale potrà dimostrarsi per l'unico sistema ragionato, che che ne dicano coloro, che niente più della superficie l'hanno penetrato) favorisce cotesta classe: e il Dottor S. Tommaso ne apporta con qualche diffusione gli argomenti a persuadere, che l'intelletto solo colla vasta sua capacità può far presente all'uomo, ed intrinsecargli quel tanto, che merita il nome di sommo bene. Presentato, ed intrinsecato quest'oggetto allo spirito umano, la volontà dee quì darsi tutta la quiete, e sommamente deliziarsi (1).

6. Ciò nullaostante, que' della terza classe, i quali stabiliscono il sommo bene tra le azioni dell'anima e del corpo insieme, non sanno persuadersi, che tutta l'idea di questo sommo de' beni abbia da restrignersi alle sole operazioni dello spirito. Riflettono, che l'uomo sente un vero ed intimo trasporto per le azioni del corpo. Gli oggetti di queste azioni sono per se medesimi veramente capaci di recare un diletto reale. Dunque hanno sempre di lor natura onde farsi desiderare. L'uomo

(1) Veggasi il S. Dottore 12æ *q.* 3 *a* 4. *o.* dove sen viene poi a conchiudere: *Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit* 10 *Confess.* 23 *Beatitudo est gaudium de veritate, quia scilicet ipsum gaudium est consumatio beatitudinis.*

qualora cerca il sommo bene non intende un bene, che sia solamente migliore degli altri beni: ma intende un bene, che sommamente comprenda tutti gli altri: intende il suo *tutto* di pienissima soddisfazione. In altra guisa, mancando all'uomo anche un solo di quegli oggetti, che gli sono realmente godibili, quantunque fosse il minimo fra tutti, sarà sempre vero, che l'uomo resta mancante del suo compimento: sarà vero, che egli di cento cose, esempligrazia, che bramarebbe di possedere unitamente, ne possiede novantanove, ma non per questo ha compito il suo numero: sarà vero, che se egli in questo modo resta meno scontento di quello sen rimarrebbe, se giunto non fosse all'anzidetto numero novantanove; non rimane però contento appieno, e non sarà mai con tutta verità soddisfatto, e felice. Si potrà ben dire a quest'uomo, che l'oggetto, il quale compisce il numero cento, quantunque sia tale da recare un fisico diletto, pure non è da pregiarsi, perchè apporta dello scompiglio nell'ordine di ragione. Ma costui o non verrà mai a persuadersi, che un oggetto per sua natura desiderabile dall'uomo, abbia da portare allo stesso uomo disordine: ovvero nel volersene persuadere, anderà sempre nell'intimo almeno di se stesso tacitamente lagnandosi di questa sorte, per la quale ritrovasi egli nel duro caso di sentirsi l'ap-

petito naturale verso ad una cosa, la quale non dee cercarsi per non disturbare un altr'ordine. Ed eccolo malcontento ancora, ed infelice in mezzo alle contentezze delle novantanove cose possedute.

CAPO III.

Dottrina filosofica di S. Agostino intorno a questo punto: e spiegazione di questa dottrina. La piena felicità dell'uomo deve assolutamente consistere in un solo oggetto, che raccolga in se stesso come in un punto solo il bene di tutti gli oggetti. Annotazione di rimarco. L'uomo cercando la felicità, cerca poi in sostanza quella cosa, che si chiama Iddio.

1. Vide certamente la forza di queste objezioni il Dottore S. Agostino: vide che in realtà gli oggetti de' nostri sensi corporali sono pur sempre tali per natura, onde farsi dall'uomo desiderare: e che anche da questi può tirarsi veramente un'idea di bene, che sarà sempre fisicamente piacevole, insino a che la natura umana durerà sostanzialmente nella reale sua costituzione. Parlando egli all' uomo in questo proposito scrive così: „ Tu „ non ami certamente se non il bene, poichè „ è buona la terra sì per l'altezza de' monti,

„ sì per la mediocrità de' colli, e sì per il pia-
„ no de' campi: ed è buono il podere, buona
„ la casa, buoni sono gli animali, buono è
„ l'aere, buono il cibo, buona la sanità, buo-
„ no l'aspetto degli uomini, buono l'amico,
„ buono l'uom giusto, e buone le ricchezze,
„ e buono il cielo col sole, colla luna e colle
„ stelle ec. „ (1).

2. Conobbe pur anche il gran Dottore, che l'uomo nell'attendere, che fa per invariabile genio di sua natura, all'acquisto del sommo bene, non intende già di potersi acquietare in un bene, che sia solamente il migliore, ed anche l'ottimo sopra tutti gli altri: ma intende onninamente, che questo sommo bene sia così pieno, ed universale, che possa chiamarsi il bene di tutti i beni, ed il reale contento di tutti i contenti (2). Osserva egli

(1) *Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium, et temperamento collium, et planitie camporum, et bonum praedium.... bona domus.... bona animalia.... bonus aer.... bonus cibus.... bona valetudo.... bona facies hominis.... bonus amicus.... bonus vir justus, et bonae divitiae.... et bonum coelum cum sole, et luna, et stellis etc.* (*lib.* 8 *de Trinit. cap.* 3).

(2) *Bonum omnis boni* (*idem loc. cit.*) Non intende la forza di questo filosofico pensiero chi pretende obbligare, ed attrarre *tutto* lo spirito dell'uomo senza proporgli un bene ricolmo di *tutti* i beni: e poco certamente guadagneranno que' tali, che s'affaticano di richiamare gli uomini da questo, e da quell'altro piacere

perciò, che qualunque volta debba l'uomo cercare l'acquisto d'un bene, su di cui abbia

temporale col mettere soltanto loro in vista, che questi beni sono caduchi, e passaggieri: e che un altro bene maggiore vi sarà per loro stabilmente, se abbandoneranno questi, e si rivolgeranno con tutto lo spirito a quello. Che una cosa sia caduca non fa che ella non sia buona, e che non sia desiderabile dall'uomo per se stessa. Fa piuttosto, che l'uomo senta dispiacere di questa caducità, e cerchi di evitare la perdita di questa cosa quanto più si possa, e frattanto s'invogli di goderla pria che passi, e cerchi tosto di raccogliere il fiore innanzi, che marcisca. Per lo che il medesimo S. Agostino (*lib. 7 confess. c. 12*) riflette, che *bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque corrumpi possent si summa bona essent: neque, nisi bona essent, corrumpi possent .... ergo quamdiu sunt, bona sunt.* È molto da rimarcarsi a tal proposito ciò, che narra Petronio Arbitro: vale a dire, che in una solenne gozzoviglia di Trimalcione (sotto al qual nome dagl' interpreti viene riconoscinto Nerone) per incitarsi gli uni gli altri a godere con maggiore avidità, e prestezza delle sensibili delizie, si portò una statua d'argento flessibile, e cadente, qual'altra persona già fatta cadavere (lo che da altri facevasi col mettere sott'occhi de' teschi, o delle ossa di morti). A vista in fatti di questo ricordo della nostra caducità, esclamò Trimalcione.

Heu, heu, nos miseros, quam totus homuncio nil est!
Sic erimus cuncti, postquam nos auferet orcus.
Ergo vivamus, dum licet esse, bene.

Laudationem (soggiugne Petronio) *ferculum insecutum est.* (*Pet. Arb. Satyricon. pag.* 16 *Amsterodami* 1626). Non è possibile per tutta l'indole dell'uma-

da raggirarsi a forza soltanto d'un giudizio, che egli ne fa, credendolo più vantaggioso degli altri beni, non potrà mai affezionare tutto se medesimo a questa ricerca: ma solamente vi si darà coll'affetto in quel grado di proporzione, onde giudica egli, che un tal bene superi gli altri d'avvantaggio. Per fare, che quest'uomo s'abbandoni alla ricerca d'un bene senza ritegno, e con tutto il vigore di se medesimo, converrà esibirgli un bene, il quale sia veramente bene per ogni che siasi riguardo, e nel quale possa dirsi, che stanno sommamente raccolti tutti i beni possibili ed immaginabili. Quindi è, che soggiugne poco appresso il S.Padre: „ debbe cercarsi un bene „ all'animo, su del quale il nostro giudizio „ non abbia da portarsi con un volo sospeso, „ ma piuttosto con tutta l'aderenza dell'amo- „ re . . . Non è buono l'amico, non è buono „ il messaggiero, non è buono il cielo, ma è „ buono il bene „. Sottilissime sono coteste espressioni: ma pure credette il gran Dotto-

na natura, che lo spirito dell'uomo rivolgasi con tutte le forze ad un oggetto, se non gli si propone in questo la somma intera di *tutti* i beni fermi, e stabili, senza veruna caducità. Messo d'innanzi all'uomo un oggetto di tal fatta con tutta la necessaria spiegazione, che noi andiamo quì facendo nel miglior modo possibile, allora sì che sarà molto profittevole il fargli considerare la ristrettezza, e decadenza degli altri oggetti.

re, che forse con queste, dovesse farsi più facilmente intendere nel filosofico suo giustissimo concetto (1).

(1) *Quaerendum bonum animae, non cui supervolitet judicando, sed cui haereat amando .... non bonus amicus, non bonus angelus, aut bonum coelum, sed bonum bonum. Sic enim forte facilius advertitur quid velim dicere.* Se questo gran filosofo avesse da soggiacere alla critica di tanti della nostra età, che affettano buon gusto, non anderebbe esente dalla taccia di *uomo astruso*, *inconcepibile*, *troppo scolastico*, *e fors'anche parallogistico*. Ma questi moderni censori mostrano di non sapere qual sia lo scopo d'un filosofo analitico, e molto meno di chi, per decidere con esattezza le questioni dibattute, si prefigge d'introdurre, e d'inculcare a tutto potere la precisione delle idee ne' primi originarii concetti degli umani raziocinii, mostrano pur anche d'ignorare che altra cosa è lo stile scolastico, il quale fa tanto cattivo suono agli orecchi ripuliti del secolo; ed altra cosa sono certe espressioni proprie di quella scienza, che s'impara col metodo più irreprensibile della scuola, non meno che i termini di *sospensivo*, e *devolutivo*, i quali sono ancora proprii della rimodernata maniera di scrivere presso a legali: altra cosa egli è creare con certi termini strani delle vane entità di ragione; ed altra cosa egli è con de' termini ingegnosi spiegare un concetto reale, un concetto necessario al proposito. Ma questi concetti così spiegati sono troppo sottili, e difficili, nè possono piacere al gusto del secolo. Dunque il gusto del secolo sarà d'avere de' filosofi, che Cicerone chiamarebbe *plebei*, i quali vogliano definire le questioni delle scienze più nobili, e più sublimi con de' concetti i più volgari, solo che questi sieno vestiti di quella frase galante che possa allettare il vezzoso damerino?

3. Se io dico un buon amico, un buon messaggiero, un buon cielo, e qualunque altra simile cosa, già il mio spirito deve raggirarsi quì d'intorno con qualche sospensione di pensiero, e non mai posarvisi affatto. Io ritraggo, è vero, dall'amico un'idea di bene e di contento, e perciò lo chiamo cosa buona. Ma nello stesso tempo io veggo in lui un'idea, che mi restrigne: veggo esser egli un uomo limitato, e solo: veggo non esser egli il cielo, non essere il sole, non essere la luna, e tante altre cose, nelle quali pure trovasi del bene e del piacere. Adunque non posso affezionarmi a quest'amico, se non a forza di un giudizio, col quale io venga a dire così. „ Quest'uomo non è, in vero, quel bene, che io vorrei, per interamente appagarmi. Ciononostante egli ha in se una parte di questo gran bene, e forse anche migliore di tante altre parti. Egli è dunque spediente, che io m'attacchi a lui, colla speranza di raunare poi con questa parte di bene quel restante,

Senonche: il degno filosofo Agostino se vivesse con questa sorta di censori, mi persuado che ripeterebbe loro ciò, che scrisse con tutta modestia ad altri simili della sua età: *ab his qui lecturi sunt, ut ignoscant peto, ubi me magis voluisse, quam potuisse dicere adverterint, quod vel ipsi melius intelligunt, vel propter mei eloquii difficultatem non intelligunt: sicut ego eis ignosco, ubi propter suam tarditatem intelligere non possunt* (*lib. 5 de Trinit. c. 1*).

che io bramo, e che l'amico non ha, per formare una volta, se mai sarà possibile, un cumulo per me, che sia totale, che sia pienissimo di tutti i beni „.

4. Ma nel giudicare, e nel discorrere così io mi lusingo vanamente. L'esperienza di per se sola mi fa vedere, che per quanto io possa affaticarmi nell'acquistare mille, e mille altre cose, per unirle al possesso, che ho dell'amico, non è possibile, che io giammai ritrovi quel cumulo di beni, che per li miei natali *primitivi* avviamenti bramarei. Facciasi pure, che tutto il desiderabile di questo mondo sia in totale mia disposizione, e balìa (ciò, che ben considerato, non accadde mai, nè potrà accadere ad uomo vivente): nel mentre, che io voglio gustare con qualche vivezza del bene, che sta nell'amico, bisogna, che io raccolga me stesso, e mi trattenga a quelle sensibili, e materiali impressioni, che quest' amico mi fa; giacchè egli è indispensabile in questo caso, o che io l'abbia sott'occhio, oppure, che io l'abbia presente colle immagini vive, e dominanti del mio cerebro. Queste impressioni, e queste immagini sono tali per natura loro, e per la condizione mia presente, che mi tengono occupato in maniera, che io non posso gustare insieme con ugual sentimento della bellezza del sole, e delle altre stelle: non posso gustare, con uguale vivez-

za, della bontà d'un' accademia, di suoni, e di canto, e di mille, e mille altre cose. Se io vorrò godere di queste con un risalto uguale a quello, onde godo adesso dell'amico; sarà necessario, che io rallenti la forza delle impressioni, e delle immagini, che tengo nel mio cervello intorno a quest'uomo, ed impieghi questa forza, e raccoglimento nel ricevere le impressioni, o nel ravvivare le immagini di tutte quest'altre cose; e non già di tutte insieme (mentre ciò si è realmente impossibile); ma soltanto di una appresso dell' altra. In tal maniera è certo, che un cumulo raunato di beni, io non l'avrò giammai. E dall'altra parte io per soddisfarmi, e godere non ho bisogno dell'amico per se stesso: ma ho solamente bisogno di quel bene, che ricavasi dall'amico: non ho bisogno del suono, e del canto per se stesso; ma ho bisogno soltanto del bene, che dal suono, e dal canto me ne viene: e così di tutte le altre cose. Anzichè per soddisfarmi, non mi fanno assolutamente mestieri le impressioni, e le immagini, che mi vengano dell'amico, del suono, del canto, e di tutte le altre cose. Qualora io potessi gustare il piacere dell'amico, del suono, del canto, e dell'altre cose che io bramo, senza di coteste impressioni, ed immagini, non mi curarei punto di esse. Mi sono queste necessarie nello stato presente, in

cui non posso, dirò così, introdurre nell'intimo di me stesso alcuna parte di bene, se non per mezzo di questi organi corporei; nè sopra di queste porzioni di bene io posso esercitarmi, ed estendermi, se non per via delle immagini del cerebro. Ma se potessi disobbligarmi da queste impressioni, da queste immagini, guardando l'intimo genio mio, e considerandolo per se medesimo, e non in rapporto alla sommissione, che debbe tenersi a quest'ordine di cose, che mirabilmente corre nell'universo, certamente, che io di tutta buona voglia lo farei. Queste impressioni, e queste immagini sono per se stesse quelle cose ristrettissime, sono que' legami, che mi fanno pigliare sorsi a sorsi, dirò così, quel bene, che io vorrei avere di già tranguggiato in una copia di tutta la pienezza, in una copia, che restasse assolutamente mia per sempre, e senza vicenda, o cangiamento di sorta.

5. Di qui è, che nel medesimo contesto di sopra accennato avea scritto Agostino „ buona è questa cosa, buona è quell'altra: „ ma levati d'innanzi l'una, e l'altra cosa, „ e attienti, quanto puoi, al solo bene, che „ da loro te ne deriva „. E volea dire: tolgasi di mezzo quell' ingombro, quel volume, quella sostanza in su della quale va spartito, ed appoggiato il bene: ovvero tolgansi di mez-

zo queste impressioni, e questi fantasmi, de' quali tu sei necessitato a servirti nel corso della vita presente, per gustare del bene; e fissati alla meglio, che puoi, in questa pura idea del bene, che dalle impressioni, e dalle immagini sensibili ne ricavi, e così vedrai che cosa debba essere quel gran CHE, verso del quale tutte sono rivolte le brame della tua natura. Vedrai, che questo debb'essere un bene, il quale non s'appoggi a questa, ed a quell'altra sostanza per mantenersi tale, e per essere con questo mezzo efficacemente approssimato, ed unito a te, onde appagarti, e felicitarti; ma che piuttosto ha egli da essere tutto raccolto in se medesimo, affine di riuscire per te, senza veruno spartimento, o ritardo, tutto il bene possibile, ossia il bene di tutti i beni (1).

6. Tanto è vero, che il bene sommo, a cui l'uomo per indelebile trasporto di sua natura sempre mai aspira, non ha da essere per nessuna maniera limitato, nè mancante di altri beni: che anzi debb'essere il bene di tutti i beni: e per essere tale, fa d'uopo secon-

(1) *Quid plura, et plura? Bonum hoc, bonum illud, tolle hoc, et illud, et vide ipsum bonum si potes. Ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni . . . sic amandus est Deus: non hoc, et illud bonum, sed ipsum bonum.*

do quell'altra più sottile, ma verissima espressione d'Agostino, che non sia un oggetto di delizia sparsa in questa, ed in altra cosa; ma sia tutto in se stesso così, che possa con tutta l'acutezza del pensiero chiamarsi una *buona bontà*, vale a dire la sola *bontà* consistente in un essere tutto semplice, ed uniforme a se medesimo: la sola *bontà* per ogni riguardo pienissima, senza che per essere tale, e per unirsi a noi, abbia ella bisogno di appoggiarsi parte sull'amico, parte sul suono, e sul canto, parte sul cielo, sulle stelle ec., ma che tutta si mantenga indivisibilmente in se medesima, e che non debba dirsi buona perchè si appoggia su la sostanza dell'una, o dell'altra cosa; ma perchè ella di per se stessa già è sommamente bastante di dare a noi la somma interissima, e pienissima di tutte le desiderabili partite di bene, che possono mai andare in qualunque modo divise in su di questo, e in su di quell'altro essere di cose. Per tal maniera noi avremo un oggetto interamente confacente all'uomo, che a tenore della frase di Agostino dovrà chiamarsi buono assolutamente non per l'ajuto, e per l'appoggio di altri oggetti spartiti; ma per se stesso, e per essere in se il bene di tutti i beni: avremo un oggetto a cui dovrassi meritamente accordare un nome di tutta l'enfasi, di tut-

ta l'ammirazione ed attaccamento dell' uomo (1): e sia pur questo quel gran nome,

(1) Eoco in qual maniera spunti nell'uomo l'idea di quella gran cosa appellata comunemente *Iddio*. Potrà essere privo di questa idea colui, che potrà ignorare di sentirsi con tutta la sua natura portato ad una intera felicità. Vi saranno alcuni, che forse non rifletteranno a questo loro trasporto di natura; ma in buon conto, se venissero interrogati in una maniera, che fosse per loro intelligibile, accordarebbero senza fallo di sentirselo. Vi saranno altri, che non avranno mai per avventura imparato questi termini di *bene totale*, e di *Dio*. Ma siccome non è possibile, che ognuno di costoro non intenda nell'intimo di se medesimo la sostanza, che viene ad essere contenuta sotto al vocabolo di *bene*; così nè anche sarà possibile, che ognuno di loro non intenda nell' intimo di se stesso ciò, che viene ad essere indicato sotto al nome di *Dio*. Ciascuno che sia uomo, e non sia pazzo, o scimunito saprà certamente in qualche maniera dire, o a cenni significare, che se gli venisse dato un oggetto di tutti gli oggetti; un godimento di tutti i godimenti sempre unito, sempre immancabile, egli senza dubbio lo accettarebbe con tutta l'avidità della natura: e per ogni pensiero, per ogni discorso, per ogni moto che egli faccia, oh quanto gli piacerebbe d'incontrare ivi cotesto gran punto di tutti i suoi contenti! Adunque ciascuno brama sempre in sostanza, e cerca sempre un Dio, tuttocchè senza quell'arte, che *religione* si chiama, senza che vi rifletta, e senza che ancora ne sappia il nome, o ne sappia la spiegazione del vero significato. Che dovrà dirsi perciò di colui che disputando nega l'esistenza di un Dio, e si dichiara ateista? Dovrà dirsi che di quest'oggetto di piena felicità, e di questo Dio egli ha senza fallo nell'intimo di se stesso, e in mezzo a' suoi *pri-*

che già corre in bocca di tutti comunemente, sia il nome di Dio.

mitivi avviamenti di natura, un' idea non già di comprensione (mentre sarebbe egli in tal caso pienamente felicitato); ma di vera, e ferma indicazione. Quest'idea nell' intimo dell' animo in sostanza gli dice essere quest' oggetto tal quale noi l' abbiamo espresso fin ora tutto indivisibile, e con tutta la pienezza de' beni. In fatti se noi e colla filosofia d' Agostino, e collo studio nostro l' abbiamo esposto, e spiegato così, affè, che ne abbiamo ricavato il dettame dall' indole di noi medesimi, e da ciò, che ogni uomo ne sente nell' intimo di se stesso: nè altro abbiamo fatto che sviluppare studiosamente ciò che avviluppato, e coperto ritrovasi nell' interiore *codice della natura umana*. Se non che: nelle prime espressioni che fa l' uomo naturalmente senz' arte, e senza studio, di quest' intima idea, è necessitato a servirsi de' fantasmi corporei, ed è in conseguenza necessitato a figurarsi quest' oggetto come una cosa vivente a modo delle altre, e al più più, a modo di uno spirito umano. Sforzisi egli pure di accordare a questo vivente, a questo spirito le più sublimi, e nobili proprietà delle cose a noi cognite, e gliele estenda pure senza confine; certa cosa è, che questo vivente, questo spirito gli deve comparire come una cosa fuori di sesto, e di misura, la quale se mostra da una parte molto del vero, non lascia per l' altra parte di mostrare dell' immaginario e del confuso. Nel fissare, e contemplare questa parte di confusione, che è la più sensibile, non può acquietare l' intelletto in quest' oggetto, e perciò lo contrasta e lo nega. Ma che pertanto? nega egli forse, e contrasta quell' idea, che nell' intimo di se medesimo tiene copertamente di Dio? nò certamente. Nega, e contrasta quel Dio, che egli medesimo nelle sue prime espressioni si è formato: nega quel vivente, quello spirito, che parendogli una cosa im-

CAPO IV.

Si propone la difficoltà di quelli, che non sanno capire come in un solo oggetto semplicissimo possano ritrovarsi coi beni dell' anima quelli, che si chiamano del corpo. S'incomincia ad esporre con particolar distinzione l' analisi delle sensazioni. Queste sono realmente sotto al genere delle intellezioni. Si osserva come debba spiegarsi il piacere, *e il* dolore *sensibile: e si scioglie nell' ultima annotazione un filosofico problema d'Agostino.*

1. Dall' esposto fin quì, noi incominciamo a vedere sotto ad una luce meno dubbiosa, che cosa per assoluto richieggasi, affinchè l'uomo possa trovarsi una volta intera-

maginaria, e fuori della giustezza ordinaria de' concetti gli confonde, e gli abbatte la mente. E in vero noi abbiamo per dimostrato, che quello, il quale attende con tutta la forza di sua natura ad un punto di piena felicità, e per niun altro fine, che per questo, egli pensa, discorre, afferma, nega, ed agisce (quantunque lo faccia senz' arte, e senza prudenza) deve per necessità supporre con tutta la forza, e persuasione di sua natura, che questo punto di felicità si dia: e chi suppone un punto di compita felicità, suppone un *Dio*. Nella *meditazione filosofica su l'ateismo, e pirronismo antico, e moderno* abbiamo fatto succosamente l'analisi della felicità umana: abbiam ritrovato, che questa riducesi poi ad un oggetto, il quale ci dia un' idea,

mente felice. Vediamo, che se all'uomo si darà meno, che un'oggetto, il quale senza divisioni di sorta, porti il bene di tutti i beni possibili, non sarà mai vero che l'uomo compisca, ed acquieti il vivacissimo desiderio di sua natura. Vediamo che esistendo realmente per l'uomo questo grand'oggetto, siccome dimostrerassi meglio in seguito, merita egli un nome che rapisca lo stupore dell'uomo sopra di tutti gli altri oggetti, quale si è il nome di *Dio*. Incominciamo dunque a conoscere di quì, che se lo studio della religione si è quello, che ci coltiva, e ci abilita per questo gradevolissimo oggetto nominato *Iddio*, sarà quello studio, che per una parte ci assicurerà di questo nostro deliziosissimo fine, e per l'altra ce lo farà anche preventivamente assaporeggiare con un certo intimo sentimento dell'animo, il quale sopravanzi per esquisitezza qualunque altro diletto. Questo studio a misura, che anderà innanzi, ci dilaterà nell' animo la ferma indicazione d'un possedimento dolcissimo, e senza ristrettezza di tutti

una *ragione*, un *perchè* infinitamente compito di tutte le cose (ciò che sarà vie sempre meglio dilucidato nel corso di questo volume), ed abbiamo dimostrato, che se taluno contrasta, e nega l'esisteza di quest'oggetto; quanto più s'impegna a negarlo, tanto più mostra di vivamente supporlo, e confessarlo. Parve a taluno strana questa nostra proposizione; ma alle prove fin ora non avvi, chi abbia saputo rispondere.

que' beni, che ora per mezzo della picciolezza di questi sensi di carne andiamo da miseri cercando: e nel gustare di questa bella, e stabile indicazione in noi, forza è che gustiamo come d'un abbozzo di tutti i contenti senza restrizione; e quest' abbozzo ci deve per natura sua raddolcire molto assai più, che qualunque altro esercizio de'sensi pigliato così alla rinfusa, e senza una chiara, ed espressa veduta di quel fine, che una volta ci sazii a gran dovere, e ci appaghi oltre misura.

2. Laonde a quegli uomini ancora, i quali colla seconda, e colla terza classe de'summentovati filosofi vanno ansiosi di spaziare ne'beni del corpo, o ne'beni di questo promiscuamente co' beni dell'anima, niun'altro più dolce, e grato ammonimento si potrà loro dare, che quello di studiare la religione; poichè mediante un tale studio, s'avanzeranno all'acquisto di quanti beni si possono desiderare, per quanto cotesti beni possono andare tutti insieme raunati in un solo semplicissimo oggetto, il quale debba dirsi veramente il pienissimo bene di tutti i beni. Per conseguire questo cumulo di contenti è certo, che sarà d' uopo uscire dalle ristrettezze di questi miseri organi corporei, i quali non sono capaci di farci gustare i beni desiderati se non a stilla a stilla, e così possano incitare piuttosto, che estinguere giammai la nostra sete.

Ma che importa lasciare questo corpo, qualora l'uomo siasi moralmente accertato d'incontrarsi in un oggetto, che possa dirsi il pienissimo centro di tutti gli oggetti possibili (1)? L'abbandonare il corpo in questo caso, egli sarà abbandonare un impaccio, e nello stesso tempo fare quell'impareggiabile guadagno, al quale hanno sempre aspirato i fi-

(1) Non fu certamente uno spirito d'entusiasmo: fu un sentimento della più sublime filosofia quello, onde Paolo scrivendo a filippensi (*c.* 1. *v.* 21.) disse: *mihi . . mori lucrum.* Animato da questa filosofia stimolava se medesimo nel suo manuale Agostino (*cap.* 34.) dicendo: *cur ergo per multa vagaris homuncio quaerendo bona animae tuae, et corporis tui? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum, et satis est. Quid enim amas caro mea? Quid desideras caro mea? ibi est quidquid amas, ibi est quidquid desideras.* Anche Seneca, siccome in varii luoghi, così nel libro *de consolatione ad Marciam cap.* 24. parla con questi sentimenti; *Haec quae vides ossa circumvoluta nervis, et obductam cutem, vultumque, et ministras manus, et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum, tenebraeque sunt. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris, et suis, in falsa conjectus: omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur, et sidat: nititur illo, unde demissus est: ibi illum aeterna requies manet e confusis, crassisque pura visentem.* Mancò a Seneca, e ad altri simili filosofi la spiegazione veramente giusta, e compita di questo gran fine, cui l'anima tende fuori di questo corpo, ma non mancò questo sentore di verità.

losofi di alto grado mal intesi, e scherniti da quelli della plebe.

3. Sebbene: io m'avveggo, non sarà del tutto facile appresso di molti il persuadersi come in un solo bene semplicissimo nominato *Dio*, possano ritrovarsi tutti i beni sì dell' anima, e sì del corpo, qualora questo *Dio* non sia, come non debb'essere, un'oggetto corporeo da commuovere anche i sensi dell' uomo: e quando pure foss'egli tale, non sarebbe più l'uomo capace di ricevere da lui coteste commozioni, allora quando lo spirito umano se n'anderà spogliato di questa macchina di carne. Il bene di tutti i beni, se spartito consistesse in diversi oggetti, e molto più se andasse costituito in oggetti sensibili, fu dimostrato, che non potrebbe mai essere il gran bene di tutta la felicità sospirata dall' uomo. La spartizione degli oggetti divide l'attenzione, e la sensibilità obbliga lo spirito umano a restringere gli effetti dell'azione sua, e quasi limitare le sue mire. E l'attenzione divisa, e le mire limitate non potranno mai essere all'uomo un argomento della sua piena soddisfazione. Adunque il bene di tutti i beni per l' uomo dovrà essere un oggetto affatto semplice in se medesimo, e puramente intelligibile. Ma se è tale, come poi farà l'uomo a ritrovare in esso lui tutti i beni della *vista*, dell'*udito*, dell' *odorato*, del *gusto*, e degli

amplessi a tenore di que' desiderii, che per parte della natura umana va esprimendo Agostino nelle sue confessioni? Certamente nell' amare il suo Dio egli confessa di non poter fare a meno d'amare coll' intima parte di se medesimo *una luce, una voce, un' odore, un cibo, un amplesso* tutto raccolto in un punto di esquisitezza, e di vivezza tanto fermo, e stabile, che soggiacere non possa a vicenda, o a diminuzione di sorta. (1) Ora non potendo ritrarsi questi beni da un oggetto, che è tutto puramente intelligibile; come mai potrà l'uomo confortarsi, e ripetere a se medesimo coll'anzidetto Agostino: *che ami, corpo mio? e che desideri, anima mia? là, là*

(1) *Cum amo Deum meum, amo quamdam lucem, et quamdam vocem, et quemdam odorem, et quemdam cibum, et quemdam amplexum . . . lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus: et ubi sonat quod non rapit tempus: et ubi olet quod spargit flatus: et ubi sapit quod non minuit edacitas: et ubi haeret quod non divellit satietas . . . et quid est hoc? interrogavi terram, et dixit, non sum: et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare, et abyssos, et reptilia animarum vivarum, et responderunt: non sumus Deus tuus: quaere super nos. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis suis: Fallitur Anaximenes, non sumus Deus. Interrogavi coelum, solem, lunam, et stellas; neque nos sumus Deus, quem quaeris, inquiunt.* S. Aug. lib. 10, Confess. cap. 6. 2.

sta tutto quello, che ami: là tutto quello, che tu desideri? la soluzione di questo nodo tutta dipende dall'analisi, che da noi si faccia con più di chiarezza, e precisione, che per ordinario non s'usa, intorno al *sentire*, ed all' *intendere* umano.

4. Che l'uomo fosse un composto di varii principii d'un genere diverso, lo credettero per gran tempo non solo que' del volgo: ma i filosofi di maggior nome. Si osservava, che l'uomo si nutrisce, e va crescendo come tanti altri viventi: e perchè non erano spiegate le leggi del meccanismo, e dello sviluppo, si definì, che vi fosse un principio recondito, ed essenziale nell' uomo, che dovesse chiamarsi *anima vegetativa*. Si vedea, che l'uomo, oltre al nutrirsi, e al crescere, approssimato che gli si fosse un oggetto proporzionato all'occhio, all'udito, al tatto ec. ei tostamente se ne dava per inteso; e non potendo spiegarsi questa sorta di fenomeni col principio, onde l'uomo si nutrisce, e si aumenta, vale a dire coll' *anima vegetativa*, si pensò, che dovesse darsi un altro principio di genere diverso da questo, e il quale chiamar si dovesse *anima sensitiva*. Si rifletta in fine, che l'uomo oltre al vegetare, oltre al darsi per inteso degli oggetti, che s'adattano agli organi del suo corpo (il che è poi lo stesso, che *sentire*) veniva al gran fatto di sollevar-

si in idee, ed in espressioni di cose, le quali non toccano immediatamente il senso, e così componeva alti ragionamenti, e dottrine: nè sembrando, che bastasse ad esporre, e spiegare cotesta sorta di fatti quel principio appellato *anima sensitiva*, e molto meno quell' altro chiamato *anima vegetativa*, si venne a conchiudere, che dassi nell'uomo un terzo principio d'un genere più nobile degli altri due; e che questo debba nominarsi *anima ragionevole*.

5. Anzichè a Platone (*in Tim.*) parve ancora di più, che ammettere si dovessero tre anime distinte nell'uomo per ispiegare solamente i fenomeni chiamati dell' *irascibile*, della *concupiscibile*, e della *ragione*. Fatto è però, che coll'avanzarsi della filosofia, s'arrivò a stabilire, che un'anima sola, qual'è quella, che dicesi *ragionevole*, basti per esporre tutte quelle sorta di fenomeni dell'uomo, che mentovate abbiamo. Dottrina in sostanza più giusta, e più sensata di questa non possiamo aspettarci; ma nella maniera di svilupparla resta ancora al filosofo d'impiegarsi con maggiore notabile vantaggio.

6. Non si parlerà quì del vegetare, poichè non torna all'intento nostro presente, e basterà bene il conoscere le leggi ordinarie del meccanico sviluppo de' corpi, secondo i lumi della fisica più recente, che rimarrà fa-

cilissima l'esposizione di questo fenomeno, dove l'anima ragionevole non abbia a far altro, che mantenersi in quei rapporti di corrispondenza, e di commercio, i quali devono passare tra lei, e questa macchina del corpo, nel mentre che questa se ne va passando pe' diversi stati del suo meccanico aumento.

7. Rimane solamente la difficoltà intorno al gran fenomeno, che dicesi il *sentire* dell' uomo. Pare a molti, che questo sia così diverso dall'*intendere*, che assolutamente, o non debba attribuirsi all'anima *ragionevole*: o se debbe attribuirsi a quest'*anima*, sia necessario stabilire in lei una facoltà particolare destinata all'uffizio di *sentire*, e che questa facoltà sia d'una linea diversa da quella dell' *intendere* (1). E ciò supposto, viene in conse-

(1) Gli aristotelici sono d'opinione, che la virtù del *sentire* sia come una dimanazione dell'anima *intellettiva*, che va ad informare l'organo del senso: ma qualora trattasi d'un principio affatto incorporeo, d'una azione tutta uniforme, e semplicissima, e di una costituzione di cosa, che sta fuori dalle misure del luogo, e del tempo, siccome noi l'abbiamo a tutto punto dimostrato contro al Mirabaud, il dire una dimanazione, egli è lo stesso, che dire un termine metaforico, e tutto proprio della propagazione, e degli effluvii corporali. Ma poi questa dimanazione, ossia partecipazione, se noi diciamo, che perderassi una volta dall'anima nello discioglimento di questa macchina, ecco mutilata l'anima a modo de' corpi: se diciamo, che rimarrà nell'anima, come un tronco seccato rimane vivo

guenza, che non possiamo all'anima proporre un solo oggetto, il quale sia per se stesso tutto puramente intelligibile: e non possiamo dire, che quest'oggetto sarà di per se medesimo sufficiente a soddisfarla per ogni maniera. Vi vorranno di più tanti, e tant'altri oggetti del genere sensibile da esibirsi a questa supposta facoltà di *sentire*, per appagare in tutti i suoi essenziali, e necessarii rapporti quest'anima dell'uomo.

8. Ma già nel *discorso filosofico su l'istoria naturale dell'anima umana* recentemente pubblicato, facendo noi una qualche analitica spiegazione del *senso*, abbiamo fatto vedere, come la facoltà del *sentire* si riduca in sostanza alla facoltà dell'*intendere*. Se io *sento*, egli è perchè hò un'anima capace di rappresentare in se medesima con un modo suo proprio quel legno, esempligrazia, che tocca la mia mano, e insieme la stessa mano, secondo quella disposizione, e quella piega, che ella prende nell'essere toccata dal legno. La mano si chiama organo del senso, ed è un semplice istromento dell'anima, in guisa che tolta l'anima, che conosce, questo istromento a nulla più vale, che un orologio, che una pianta, la

nella sua radice; ecco una radice senza propagine, ecco un'anima imperfetta, che vorrebbe riprodurre le sue facoltà, ma non ha il modo; ed eccola angustiata in se medesima, e scontenta.

quale non prende, e non dimostra verun sentimento di qualunque cosa, che se le possa approssimare. E così dicasi dell'occhio, dell' udito, dell'odorato, e del palato.

9. Ora quest'atto di rappresentare, che fa l'anima mia in se medesima il legno, che mi tocca la mano, e di rappresentare insieme la stessa mia mano, che è toccata dal legno, si chiama appunto *sentire*, perchè porta in me l'accorgimento, o vogliam dire la percezione immediata d'un oggetto esterno materiale, unito colla percezione dello stesso mio organo *sensorio*, in quanto che resta questo modificato da quell'esterno oggetto, che lo tocca. Ma in sostanza, notisi bene, che quest' atto mio interno, egli è dello stesso genere che tutto il restante delle azioni mie *intellettive*. Di fatti si dirà, è vero, che io intendo, e non sento la legge della giustizia. Ma se l'anima mia non rappresenta in se medesima nel modo suo proprio quella tal misura di cose, da cui viene chiamata la giustizia, non sarà mai vero, che io l'abbia inteso. Dunque l'intendere egli è in sostanza dello stesso genere, e sotto alla stessa facoltà del *sentire*, poichè per l'uno, e per l'altro fa mestieri, che l'anima rappresenti nell'intimo, dirò così, di se medesima qualche cosa. L'intendere però, che io faccio della giustizia, sarà d'una specie più nobile, che quella dell'intendere, che io

faccio di quel legno, che mi tocca la mano. In buon conto però, quando sento il legno, lo sento perchè l'intendo. E quì sta pur bene quell'asserzione del Dottor S. Tommaso, già da noi apportata nel mentovato *discorso filosofico*, vale a dire, che quando noi sentiamo, altro non fassi da noi, che *raccogliere la verità* (ossia l'idea delle cose) *per mezzo dell' organo sensorio*. Sta pur anche bene quell'altra dottrina, che ricordò Agostino a Nebridio, dicendo, che due sono le maniere d'intendere: l'una, che si fa dalla mente, e dalla ragione di per se; e l'altra, che si fa coll'avviso, che ne danno gli organi de' sensi (1).

10. Sò, che due sono le specie delle sensazioni. Le une si chiamano di piacere, e le altre di dolore. Parrà forse ad alcuno, che debba riuscire difficil cosa l'unire in questa nostra teoria la spiegazione d'ambidue. Ma pure non è così. L'anima trovandosi nella necessità di dovere presentemente dipendere da questo corpo, affine di andare soddisfacendosi alla meglio, che può nell'accesissimo suo genio di penetrare coll'intendimento, e di ripor-

(1) *Veniat in mentem illud, quod intelligere appellamus, duobus modis in nobis fieri: aut ipsa per se mente, atque ratione intrinsecus, ut cum intelligimus esse ipsum intellectum; aut admonitione a sensibus, ut id cum intelligimus esse corpus.* Aug. ad Nebrid. ep. 226.

tare in se medesima tutti gli oggetti possibili, dee sentirsi di continuo trasportata a fare in maniera, che questo corpo sia sempre mantenuto nel suo buon essere: primieramente perchè dal solo buon essere di questo corpo riceve ella per suo pascolo una serie certamente non picciola d'intellezioni: ed in secondo luogo perchè coll'uso de' di lui organi ben costituiti riceve il contento di altre idee tutte vive, e brillanti di tant' altri oggetti esteriori. Di fatti, considerato solamente il corpo in se medesimo, è certo, che in lui ritrova l'anima un grande assortimento d'idee sempre continuato. Vede in esso il moto del sangue, e delle linfe: vede l'elasticità, ed il vario movimento delle parti solide in rapporto alla pulsazione perpetua de' fluidi, i quali battendo continuamente le ramificazioni de' nervi, debbono lasciare necessariamente le impressioni loro negli spiriti animaleschi. Questi infatti debbono tramandare le impressioni che ricevono al cerebro: e per necessaria legge di commercio l'anima dee ritrarne tante diverse intellezioni, quanto sono varie coteste impressioni al cervello trasmesse. In sequela di ciò l'anima combina questo con quell' altro moto, paragona i passati coi presenti risalti, e questi vanno sempre variando secondo le sempre diverse circostanze degli alimenti, dell'atmosfera, e de' corpi circonvicini.

Or questo solo egli è per l'anima un teatro d'intendimenti, e di giudizii abbondantissimo.

11. È vero, che questa sorta d'intendimenti, e di giudizii restano per sistema ordinario, nell'intimo dell'anima, e sono indiscernibili; ma però di questi la filosofia talmente ci assicura, che non siavi in oggi filosofo di penetrazione, il quale non confessi col Wolfio, che l'anima va sempre intimamente consapevole di tutti gli stati successivi del suo corpo. Le ragioni, per le quali debbano queste intellezioni, e giudizii rimanersene indiscernibili, noi le assegnaremo, qualora daremò con qualche esattezza l'analisi compita degli atti umani. Per ora basterà il dire, che l'anima, nel mentre che ha presenti sempre mai tutti gli interni movimenti, e le varie disposizioni de' visceri del suo corpo, ha ella presenti ancora tutte le impressioni, che indispensabilmente si ricevono ad ogni momento dal sito dove posa il corpo, dal contatto delle vesti, dalla respirazione, e dall'uno, o dall'altro oggetto, che sta sotto all'occhio, o sotto a qualch'altro senso. E questi oggetti, e queste impressioni dando al cerebro delle immagini più vive, e più gagliarde, che non le dieno i muovimenti interiori sumentovati del corpo, tirano a se una più espressa premura, ed attenzione dell'anima, in guisa che questa nell'ordinario suo corso non possa con

espressioni aperte riflettere direttamente su quelle intime percezioni, e giudizii, ond'ella si va copertamente pascolando. Ora a misura, che nei diversi incontri s'accrescono con buon ordine sussecutivo, e distinto i muovimenti, e le impressioni interiori, ed esteriori di questo corpo, si forma, o si ravvisa nell'anima un risultato vieppiù copioso, e brillante d'idee, di combinazioni, e di risalti; e quì posandosi l'anima vie maggiormente gode, e si delizia: ed ecco tutto il *piacere sensibile* riferito all'*intendere*.

12. Ma facciasi poi, che venga ad alterarsi il moto de' fluidi, a debilitarsi l'elaterio de' muscoli, o delle altre parti solide: facciasi, che un altr'uomo esempligrazia si frapponga, e rompa, od intorbidi la tela delle impressioni, che si vanno ritraendo dagli oggetti esteriori, od anche ne alteri soltanto la serie de' fantasmi già esistenti nel cerebro; eccovi che l'anima resta immantinenti distornata dal vivo corso delle sue intellezioni, e in conseguenza dalla sua quiete, e godimento. Resta ella perciò come ribattuta nell'intimo suo genio, e trasporto: e resta come ripercossa in se medesima, non altrimenti quasi, che una palla di molle creta, che gettata a forza inverso ad un segno, se le si frappone un ostacolo, e le si rompe la direzione, ribatte in se medesima col suo impeto, e si schiaccia.

13. In questo ribattimento, che, per così dire, fa l'anima nell'intimo di se stessa, noi vediamo succosamente che cosa sia quell' affezione, che chiamasi di *dolore*, la quale poi, secondo i diversi oggetti d'intellezione, che sono tolti, o sminuiti all'anima, piglia diverse denominazioni: Vediamo in conseguenza l'origine di quell'affezione, che appellasi dell'*irascibile*. Nel trovarsi l'anima ribattuta in mezzo al corso del suo trasporto, brama, e cerca tostamente, che sia tolto di mezzo quell'oggetto, e quell'impedimento, che le tronca, o le sminuisce cotesto corso: e se questo impedimento esiste in qualche parte del corpo, se ne procurano i rimedj dell'arte: se nasce da qualche oggetto esterno, s'adoprano quelle forze, che vagliano ad allontanarlo, ed abbatterlo. A proporzione, che questi impedimenti cedono, ritorna l'anima a ripigliare la vivace serie delle sue idee, delle sue combinazioni, de' suoi risalti. Ed il più bello risalto si è quello, che fa l'anima nel vedere in un fresco paragone la vivezza delle sue traccie ripigliate, colla vivezza delle opposizioni, che cessano. Questo risalto viene chiamato dai rettorici un'amplificazione di cose *a contrariis*. Ed in questo risalto l'anima vie sempre maggiormente si soddisfa, e gode. Ecco l'esultazione tanto vivace di chi ritorna dal campo dopo d'avere abbattuti i nemici:

Ecco l'attaccamento sempre più acceso di chi s'accosta ad un oggetto amato, dopo d'averne allontanato il suo rivale (1).

(1) Cade quì ancora in acconcio la soluzione di quel problema, che ci propone il gran filosofo Agostino (*lib.* 3 *confess. cap.* 2). Cerca egli perchè negli spettacoli di luttuosa tragedia l'uomo goda nel mentre istesso, che dovendo vedere, o vivamente immaginarsi lo stato addolorato di quel gladiatore esempligrazia, che va grondante di sangue, non può a manco di non sentirne un interno ribrezzo, e dolore. Ma eccone pronta colla nostra analisi la risposta. L'uomo nell'intimo de' suoi giudizii indiscernibili, sempre gode, e si compiace di tutte le idee spettanti al buon essere del proprio corpo. Ma queste idee quando sono amplificate per via di altre idee, che abbiano qualunque similitudine con esse loro, ed anche per via delle idee contrarie fanno un risultato vie sempre maggiore: e purchè l'uomo non sia per allora dalla gagliardìa dell' attuale dolore distratto dal mantenere in se di questo risultato un' ordinata tessitura, deve restarne sempre maggiormente penetrato, e deve più notabilmente goderne, come per l'appunto addiviene in quello, che assiste alla tragedia. L'anima di quest'uomo combinando nell'intimo di se medesima lo stato felice d'un corpo umano collo stato infelice di quello, che nella scena le viene rappresentato, prova un risultato d'idee, che la fa godere non poco in mezzo al ribrezzo. Così và: l'uomo quand'anche operi immediatamente per mezzo de' sensi, egli è un rettorico naturale, e vuol vedere amplificate sempre le sue idee, o per una maniera diretta, o per una maniera indiretta. E se gli riesce di fare cotesta amplificazione per ambedue le maniere nel tempo stesso; allora è, che vieppiù si delizia.

CAPO V.

Proseguesi l'argomento, e si spianano altre difficoltà più volgari contro alla nostra analisi delle sensazioni. Si conchiude, che dato all'uomo un oggetto infinitamente compito, ed efficacissimo nell'ispiegare l'idea di tutte le cose, e sensibili, ed insensibili, avrà egli tutto il desiderabile de' suoi contenti, e sarà quest'oggetto il gran Dio *dell'uomo.*

1. Premessa quest'analisi di cose, noi siamo tostamente al punto di sciogliere il nodo proposto, e di mostrare, come un solo oggetto intelligibile, purchè sia onninamente compitissimo, può essere, e debb'essere quello, che soddisfaccia l'uomo in tutti i suoi possibili desiderii, per li quali resta egli in gran parte tirato verso gli oggetti ancora de' sensi. E che cos'è in fatti questa brama cotanto viva d'usare di questi organi corporei, e di applicarli ora a questa, ed ora a quell'altra cosa del mondo visibile? Egli è un trasporto indicibile, che ha l'anima di penetrare in tutte le cose, di farsele sue colla più vera, ed intima rappresentazione, o vogliam dire colla più significante idea, che ella ne faccia in se medesima: e quindi colla maggior vivezza distin-

guere un aspetto di queste idee dall'altro, e riunirli poi tostamente, colla miglior coerenza possibile, tutti insieme sotto ad una sola chiarissima veduta, sotto ad un punto ben distinto, e preciso, nel quale si scorga una connessione sommamente ordinata, una connessione, che sommamente esprima la totale origine di tutti gli oggetti, la loro primigenia costituzione, la loro intrinseca maniera, onde si distinguono in tante specie, ed in tanti individui, la loro direzione ad ogni fine e prossimo, e lontano, ed ultimo: e non potendosi ottenere nell'ordine presente delle cose questo punto di vista così pieno, il trasporto dell'anima è di tentare almeno d'accostarvisi alla meglio, che sia possibile, col ravvivare a quando a quando la forza di questi sensi, e col replicarne l'applicazione, e l'uso. Io m'introduco in un giardino, e mi volgo a quella spalliera, dove stanno le viole: stendo ivi l'occhio per apprenderne l'aspetto della loro superficie, e della loro figura: impiego l'odorato per apprendere qual sia l'effluvio, che mandano. Passo quindi alla spalliera de' ranuncoli, e faccio lo stesso: passo a quella delle rose, indi a quella de' gigli, e faccio altrettanto. A tutte queste idee s'aggiungono quelle, che ne risultano in me dal placido ravvivamento degli spiriti animaleschi, e degli umori del corpo, che mi si fa

alla presenza di questi oggetti. Ed ecco un risalto d'idee, e di piacere, che io esprimo come tutto raccolto in un sol punto, e lo esterno dicendo: *oh l'ameno giardino!*

2. Se l'uomo potesse dismettere senza grande pena questo corpo di carne, ed unirsi a qualch'altro mezzo, che fosse d'una costituzione al doppio attiva, ed efficace più, che non sia questa troppo debole, ed angusta macchina, onde penetrare col suo spirito, ed internarsi in tutte quelle cose, nelle quali cerca adesso d'intromettersi per via dell'occhio, dell'orecchio, dell'odorato, del palato, e del tatto, egli lo farebbe di tutto genio: molto assai più lo farebbe, se questo nuovo mezzo fosse capace di un tale effetto migliaja, e migliaja di volte più, che non lo sia il corpo umano. Che se inoltre questo nuovo mezzo fosse di tanta attività, che potesse raunargli le cose di questo mondo, e quelle che mai potessero darsi in cento, e mille altri mondi tutte insieme in un punto solo, che fosse il più vivo, il più esquisito, il più brillante, il più stabile, che immaginare si possa, io non sò dire, con qual impeto di buona voglia gittarebbe a terra questa macchina di carne, per appigliarsi a quest'altro mezzo. Di questo genio, e di questa disposizione d'animo io osservo, che molti ne danno anche de' saggi espressi, e notabili. V'è chi

bramarebbe talvolta d'avere una macchina impennata come quella degli augelli, affine d'internarsi ne' più alti spazii dell'aria. V'è chi bramarebbe avere più d'una volta una macchina squammosa, non meno che quella de' pesci, per internarsi ne' seni più profondi, e cupi delle acque. V'è chi amarebbe di trasformarsi nella natura di questa, e di quell'altra cosa: e tutto ciò per soddisfare a quell'indicibile genio che ha l'uomo d'intromettersi in tutte le cose, e farsi tutto in tutte loro (1).

3. Ma tant'è (mi soggiugne più d'uno avvezzo alla volgare filosofia): quando io faccio uso de' sensi, e specialmente del palato, e del tatto, non sò in vero d'intendere nulla; ma solamente io sò di provarne piacere. Se questo piacere dipendesse dalle idee, che acquisto di quella vivanda artificiosa, o di quella morbidezza proporzionata al mio corpo; gustata una volta la vivanda, e senti-

(1) Dal non poter l'uomo conseguire questo fine del suo trasporto, nascono le querele, delle quali ci fa Seneca menzione (*lib. 2 de benef. cap.* 29). *Queruntur quod non magnitudine corporis aequemus elephantes, velocitate cervos, levitate aves, impetu tauros; quod solidior sit cutis belluis, decentior damis, densior ursis: mollior fibris, quod sagacitate nos narium canes vincant, quod acie luminum aquilae, spatio aetatis corvi, multa animalia nandi facilitate.*

ta la morbidezza, ne averei acquistata l'idea; e più non mi curerei di replicare coteste sensazioni. Ma fatto è, che dopo d'averla gustata, e sentita una volta, io cerco di ritornare a questo esperimento le dieci, le venti, e le centinaja di volte ancora.

4. Quest'objezione (io rispondo) nasce da ciò, che l'uomo non è punto chiarificato su l'analisi giusta de'suoi atti interni, altri de'quali sono, come già si diceva, coperti, e sott'intesi, ed altri espressamente patenti, e chiari. Questi secondi già si manifestano di per se stessi; ma i primi non si fanno conoscere, se non se per via d'un argomento di deduzione, che si ricavi dai fatti medesimi, che nell'uomo succedono, i quali non potrebbono certamente succedere, se non esistessero nell'intimo dell'uomo questi atti, che di per se medesimi non cadono sotto ad una chiara, e notabile espressione. E a dir vero: sai tu forse di fare un atto di volontà (sia da chiamarsi libero, o puramente spontaneo, e necessario, per ora non accade parlarne) quando stai ritto su due piedi? Quando tieni le mani in tale composizione, e contegno, che non vadano penzoloni? Quando rughi la fronte nella serietà de' tuoi pensieri? Quando raccogli, ed ammollisci lo sguardo negli atti di benevolenza? Quando vai coll'occhio sbiecando negli atti di collera? nò certamente. Eppure

egli è certo, che senza quell'atto dell'anima tua, per cui vengono determinati gli spiriti animaleschi della tua macchina a que' dati muscoli, e delle gambe, e delle mani, e della fronte, e degli occhi per le mentovate funzioni; queste in te non succederebbono punto. Così dee dirsi degli atti coperti di percezione, e d'intellezione, chiamati volgarmente di *sensazione*. Col fatto soltanto si possono discoprire. Ma pure in realtà essi vi sono talmente nell'anima, che tu altrimenti non sapresti nulla ridirmi della vivanda gustata, o della morbidezza sentita. Se l'anima non rappresentasse in se medesima nel modo suo incorporeo le diversità di que' sali, onde sono vellicate le papille nervose del tuo palato in quel cibo; ed insieme insieme non si rappresentasse l'organo istesso del tuo palato per quelle parti, onde resta allora vellicato, non sapresti mai dirmi, che quella vivanda è artefatta, e che è diversa da questa, e da quell' altra: nè anco sapresti attestarmi, che questa vellicazione s'è fatta sulla tua lingua piuttosto, che sulla tua mano. Così diciamo della morbidezza. Se l'anima tua non rappresentasse in se medesima quelle diverse parti del corpo morbido, che danno prova della loro elasticità sotto al tuo tatto, non potresti descrivermi di qual sorta siasi cotesta morbidezza, e come si possa ad altre cose più, o

meno paragonare : neppure saresti al caso di dirmi in qual parte del tuo corpo accaduto sia questo delicato risalto.

5. Or dunque sono queste le idee, che acquisti coll' esercizio de' tuoi sensi. Ma le tieni così nell'intima tua coscienza ricoperte (per quelle ragioni, che abbiamo toccato più su), che sembra a te di non averle; e non te ne puoi accertare, se non per via d'una argomentazione dedotta dal tuo fatto medesimo. A queste idee tu devi aggiugnere quelle di tante altre tue relazioni, di tanti altri aspetti di varie altre cose, che tu avevi di già acquistate, e delle quali si serve adesso l'anima per fare cogli intimi giudizii della sua coscienza una amplificazione o diretta, o indiretta di quella vivanda, di quella morbidezza, che in tale frattempo ti cade sotto al senso. Colla vivanda presente ha l'anima tua le idee di tant'altre vivande già assaggiate altre volte, o grate o ingrate che ti sieno riuscite. Colla morbidezza, che presentemente provi, già tiene l'anima tua tant'altre idee di corpi più, o meno molli, più, o meno elastici di questo, su del quale ti applichi adesso. Devi finalmente aggiugnere a tutte queste idee l'accorgimento sempre più vivo, che in mezzo a questi sensibili esercizii ha l'anima tua del miglioramento di questo suo corpo, del quale tanto abbisogna nel presente

suo stato ; mentre vede ella, che per mezzo di que' sali, di quegli olii, e di quegli effluvii portati da quella vivanda : che per mezzo di quella vellicazione ordinata, che da quella morbidezza, il corpo si ristora, o prende (almeno in quel tal punto) miglior tono, e maggior vivacità. Per lo che quante più sono, e per numero, e per vivezza le idee, che può nell' intimo di sua coscienza risvegliare l'anima tua in proposito di quel cibo gustato, o di quel morbido corpo toccato; altrettanto è più abbondante la tua soddisfazione, e più vivace il tuo contento.

6. Nè per altro motivo tu cerchi di replicare questi atti de' sensi tuoi le tante, e tante volte, se non perchè le circostanze degli oggetti di già esperimentati sempre si cangiano, o quanto al tempo, o quanto al luogo, o quanto ad altre modificazioni (se pur non si cangia anche tutta la sostanza individua dell' oggetto, come nel cibo, che sempre è nuovo, sebbene più volte sia della medesima specie). E l'anima tua cerca, e vuole sempre accrescere le idee passate col risultato delle circostanze presenti : e tanto più di buona voglia le accresce, quanto che in mezzo a questo risultato gode anche di sempre vedere, o ristorato di nuovo, o ravvivato, e rintonato cotesto istromento suo di carne. Questa, e non altra può essere la materia di quel

piacere, che tu dici *sensibile*, e non lo dici *intelligibile*; perchè l'idea più viva, più notabile, e più dominante, che tu puoi avere in mezzo a questo tuo corporale esercizio, non è veruna degl' intimi tuoi sumentovati giudizii; ma bensì quella, che ti rappresenta la vivanda materiale, e la materiale morbidezza unitamente a quella parte del tuo *sensorio*, che ne resta impressa, dalla di cui impressione la vivanda, e la morbidezza sono chiamati oggetti *sensibili*: siccome anche quando mangi, ti pare, che tutto il gusto sia del palato, e niente dell' odorato, se l' odore del cibo non è più che vivo, e dominante; ma pure è certo, che nella masticazione si sviluppano quegli effluvii del cibo, che sono proporzionati, ed omogenei all' organo del tuo odorato, e ti accrescono la soddisfazione.

7. Chiarificati tutti cotesti punti, diasi (io ripiglio) all' uomo un oggetto, che gli somministri un idea pienissima, e vivissima di tutte le cose possibili, di tutta la primaria loro origine, di tutta la loro essenziale costituzione, di tutta la varia loro modificazione in rapporto a tutte le possibili circostanze, e a tutti i loro fini. Quest' oggetto gli si dia tanto pieno, e senza limitazione, tanto lucido, e senza oscurità, che l' uomo stesso abbia a dire: quì tanto v' è da intendere, e da penetrare, tanto v' è da spaziare col mio tras-

porto, che se io potessi riddoppiare a mille, e mille volte di più il mio genio, e le mie forze, trovarei sempre da saziarmi senza fine. Gli si dia questa veduta in un punto semplicissimo, senza che abbia l'infelicità di dover mendicare l'uno, e l'altro aspetto delle cose, o per via dell'occhio, o per via dell'orecchio, o per via della mano ec.; e allora voi avete riempiuto l'uomo di tutte le desiderabili contentezze, avete quietato appieno tutti i suoi desiderii intorno a qualunque cosa, o sensibile, o non sensibile; e ciò che è più, l'avete soddisfatto senza che egli debba pigliare a sorsi a sorsi, una dopo l'altra, queste sue contentezze, come pur troppo gli tocca di fare coll'uso di questi organi corporei: l'avete soddisfatto senza che ei debba studiarsi di replicare, e di rinforzare l'uso di questi sensi, onde vie maggiormente estendere in se medesimo l'idea, e la vivezza di questi oggetti; l'avete soddisfatto senza che egli diasi la pena quotidiana di mantenere, e conservare questa macchina di carne ristrettissima, e caduca, siccome fa colui, il quale non potendo assolutamente veder nulla senza gl' istromenti dell'ottica, deve darsi il pensiero di ripulire continuamente questi vetri, e star in guardia sì che non soffrano alcun detrimento, e non s'infrangano.

8. Sebbene : in questo punto di vista così brillante, in questo oggetto così pieno di tutte le cose non abbiamo noi rilevato abbastanza l'aspetto più esquisito, che formi il vero abbondantissimo colmo della umana felicità. Sì: l'uomo in mezzo a tutte le anzidette delizie sarebbe ancora scontento, qualunque volta non giugnesse ad internarsi con tutto lo spirito quanto maggiormente si possa, nella più intima ragione, per cui è vero di fatto, che si abbia da raccogliere necessariamente in questo solo oggetto la veduta esquisitissima di tutte le cose desiderabili. Oh quì si, che riducesi tutto il più forte, tutto il più originario risalto del godimento di tutte le cose. Questo egli è lo stesso, che vedere la ragion di tutte le ragioni, la virtù di tutte le virtù, la forza di tutte le forze, l'ordine di tutti gli ordini, e di tutte le combinazioni, e di tutti i risalti d'ogni cosa possibile, ed immaginabile. E senza di questo, l'uomo sarebbe come quel tale, che gode de' raggi del sole, che ribattono dal vicino muro nella propria casa; ma non può goderne direttamente. Or bene, diasi all'uomo, che nel prefato eccelso oggetto possa di più estendersi collo spirito a tutto potere intorno alla virtù d'ogni virtù, intorno alla forza d'ogni forza, intorno all'ordine di tutti gli ordini, e di tutte le combinazioni possibili delle cose, coll'

internarsi nella ragione intrinseca, e nell'intendimento essenziale di quest'oggetto di tutti gli oggetti; e allora dicasi, che cosa v'è più da bramare per appagare l'uomo, e per colmarlo di tutti gl' immaginabili contenti esquisitissimi.

9. Ed ecco messo in aperto lume come tutto l'uomo felicitare si possa in un solo oggetto puramente intelligibile, in un solo oggetto, che dia coll'idea infinitamente piena, e brillante di tutte le cose, anche l'idea di tutto se medesimo, sino a quel punto, che l'uomo vi possa giugnere colle forze di sua penetrazione. Questo oggetto sì, che sarà veramente il *bene di tutti i beni*, e meriterà senza fallo il nome di tutto lo stupore umano, il nome di *Dio*.

CAPO VI.

Esponesi un' altra dottrina di Agostino, che fa sensibilmente al proposito, e si dilucida quali sieno i desiderii originati dai bisogni presenti, e quali altri sieno i desiderii, che assolutamente spuntano dalla stessa natura umana. La soddisfazione de' primi non sarà più necessaria, ottenuta che sia la soddisfazione de' secondi. L'analisi che da noi se ne fa è la più propria, e la più vantaggiosa.

1. Per amplificare, e dilucidare sempre più questa rilevantissima dottrina, che dalla nostra analisi ne viene appianata, io proseguo ad osservare con Agostino „ che „ quando si dice all' uomo, che tutte le cose „ gli saranno sottratte, e che gli resterà so- „ lamente Iddio, in cui pigliarsi diletto, ohi- „ mè! sembra che tosto l' anima resti sorpre- „ sa, ed angustiata nel vedere, che le man- „ cherà il piacere di tutti questi visibili og- „ getti, che le saranno tolti una volta d'innan- „ zi: e perciò quest' anima carnale vincolata „ da questo corpo, trattenuta da tante cu- „ pidigie terrene, colle penne invischiate da „ tanti stravolti amori in guisa da non poter „ alzar il volo a Dio, si volge tosto a se stes-

„ sa dicendo, e come andrà per me la fac-
„ cenda colà, dove non avrò da mangiare,
„ non avrò da bere, e dove me n'andrò se-
„ parato dal letto di mia consorte? E qual
„ piacere adunque mi resterà! (1).

2. Questi sentimenti in vero non possono a manco di nascere in cuore d'ogni uomo, qualora non sia ben egli addentro di se medesimo chiarificato, che quell'eccelso oggetto chiamato *Iddio*, è veramente un centro sommamente ricolmo di tutti i beni e sensibili, ed insensibili, in maniera che sia quindi facile a convenire sul punto da noi finora discusso, che il *sentire* non è poi altro in sostanza, che un vero *intendere*. Quell'uomo, che tiene in cuore una supposizione, per la quale possa indi persuadersi, che tutto il *sentire* si riduce in sostanza all'*intendere*, e che per conseguenza vanno sotto alla facoltà dell'*intendere* compresi anche gli oggetti dilettevoli de' sensi: quell'uomo, io dico, all'annunzio, che gli si faccia di non dovere un dì

(1) *Quando dicitur, quia caetera subtrahuntur, et solus Deus erit, quo delectemur; quasi angustiatur anima, quae consuevit multis delectari, et dicit sibi anima carnalis, carni addicta, carnalibus cupiditatibus implicata, visco malarum cupiditatum involutas pennas habens, ne volet ad Deum, dicit sibi: quid mihi erit, ubi non manducabo, ubi non bibam, ubi cum uxore mea non dormiam, quale mihi gaudium erit?* Aug. serm. 225. cap. 7.

possedere altro per suo retaggio di felicità, che un bene tutto *intelligibile*, dovrà infallantemente sentirsi portato a ripetere „ ahi me misero! Se una volta sarò felice per una parte, non lo sarò per quell'altra parte, che forse più m'accende, e più m'attrae nel trasporto di mia natura „ E con questo sentimento in cuore sarà tanto possibile, che l'uomo indirizzi tutta la sua volontà, e tutte le sue premure inverso dell' oggetto *intelligibile* su mentovato, quant'è possibile, che una fiamma, la quale ha l'esca divisa in due parti, si rivolga tutta da un canto solo: quant' è possibile, che un'acqua, la quale ha il declivio per due canali, tutta s'avvii nell'uno, ed abbandoni l'altro. Quest'uomo dovrà provare di continuo un'interna, e viva suggestione, onde cercare più, che gli sia, per le sue circostanze, possibile di gustare ogni oggetto *sensibile* innanzi alla morte; poichè al di là di questa vita crede, che non gli rimangano altri diletti, eccetto che gl'intelligibili. So, che questa suggestione da molti si va sopprimendo nell'animo; tutta volta si palesa poi nelle conseguenze di fatto. Ed è perciò, che la maggior porzione anche de' cattolici corre dietro a' godimenti dei sensi (quanto un timore di religione loro va permettendo), e si riserva poi cogli atti della medesima religione a disporsi per gli altri godimenti dell' *intelletto*;

quando la fatal disgrazia della morte (siccome dalla più parte si chiama) sarà per loro inevitabile.

3. Ora veniamo alla risposta, che dà S. Agostino a quell' uomo, che sente a restrignersi il cuore allora quando gli s'intima, che tutti gli oggetti, saranno a lui tolti colla vita presente, e gli sarà lasciato il solo Dio. „ Questo godere (scrive il Dottore), che „ tu provi nel mangiare, nel bere, e nel coa- „ bitare colla moglie tua, egli è un gode- „ re d' ammalato, e non da sano. Certamen- „ te questa tua carne, in questo corso di vi- „ ta, è talvolta inferma, e talvolta sana. Si „ attenda bene, affinchè io possa dire qual- „ che cosa per via d'un esempio, onde far ca- „ pire ciò, che non posso chiaramente svi- „ luppare. Gl'infermi hanno i loro desiderii; „ e chi brama avidamente l'acqua del fonte, „ e chi un frutto .... viene quindi la sani- „ tà, e queste avidità si calmano ... La no- „ stra sanità si è l'immortalità ... allora sa- „ remo del pari cogli altri spiriti celestiali. „ Forse, che quelli sono miseri, perchè non „ fanno banchetti? E forse, che non sieno „ anzi più beati, perchè di questi ristori non „ han bisogno? ... Quanto sembra mai bel- „ lo, che un ricco possa viaggiare a suo ta- „ lento! Fanno mestieri giumenti? questi vi „ sono. Danari? vi sono. Servitori? eccoli al

„ cenno. Ministri? non mancano. Tutte co-
„ teste cose ha in pronto il ricco; e sen va
„ dove gli piace, e senza risentire fatica. Ma
„ lo spirito celeste dovunque voglia essere,
„ già ivi si ritrova. Nè fa bisogno, che que-
„ sti dica: attaccate, o che dica: preparate.
„ Oh infelice! Queste sono parole piuttosto
„ da infermo, che da facoltoso. Dunque
„ noi non avremo alcun bisogno, e perciò
„ saremo beati. Saremo pieni, ma pieni del
„ Dio nostro. E quanto a tutto ciò, che fuo-
„ ri de' nostri bisogni possiamo apprezzare,
„ e desiderare, egli medesimo sarà il tutto
„ per noi. Tu cerchi quì il cibo come cosa
„ per se stessa buona, e grande. Iddio sarà lo
„ stesso che il cibo. Tu cerchi quì gli am-
„ plessi del corpo. E questi non ti manche-
„ ranno, qualora potrai dire: oh quanto è
„ cosa buona lo strignersi a Dio! Tu cerchi
„ quì le ricchezze. E come mai potranno
„ mancarti le cose tutte quando possederai
„ quello, d' onde tutte le cose derivano? E
„ per assicurarti su questo punto colle paro-
„ le dell' apostolo, sappi, che di quella vita
„ parlando egli disse, (1. *Cor.* 15. 28.) che
„ *Iddio sarà tutte le cose in tutti.* (1).

(1) *Hoc gaudium tuum de aegritudine est, non de sanitate. Certe ipsa caro tua in hoc tempore aliquando aegrotat, aliquando sana est. Intendite, ut aliquid dicam, unde capiatis exemplum rei, quam*

4. Eccovi con qual criterio filosofico sappia distinguere il dottore due sorta di soddisfazioni per l'uomo. L'una si è di quelle, che l'uomo appetisce unicamente per la miseria, e per il bisogno, in cui egli ritrovasi al presente, dovendo necessariamente servirsi di questo ristretto, e caduco istromento del corpo, ed essendo perciò costretto a conservarlo, a ristorarlo, e rinvigorirlo. L'altra sorta si è di quelle soddisfazioni, che sono sempre desiderabili per se stesse, e che in realtà si vanno ricavando coll' uso de' sensi dagli og-

non possum dicere. Sunt quaedam aegrotantium desideria. Ardent desiderio aut alicujus fontis, aut alicujus pomi . . . . Venit sanitas, et perit cupiditas. Sanitas nostra immoralitas est . . . . et erimus aequales angelis Dei. Numquid illi miseri sunt, qui non epulantur? Nonne ideo beatiores, quia istis non indigent? Quantum magnum, ut dives eat, quo vult; jumenta adsunt, sumptus adsunt, servi adsunt, ministeria adsunt. Omnia ista habet dives: quo vult, it, laborem non patitur. Angelus ubi voluerit, ibi erit, nec dicit; jurge, nec dicit: sterne. Infelix, verba ista sunt infirmitatis, non facultatis. Non ergo indigebimus: et ideo beati erimus. Pleni enim erimus, sed Deo nostro: et omnia, quae hic pro magno desideramus, ipse nobis erit. Pro magno cibum hic quaeris: Deus tibi cibus erit. Amplexum carnis hic quaeris: mihi autem adherere Deo bonum est. Divitias hic quaeris: quomodo tibi deerunt omnia, quando illum habebis, qui fecit omnia? Et ut verbis apostoli te faciam securum, de illa vita hoc dixit (1.Cor. 15. 28.) ut sit Deus omnia in omnibus (loc. sup. cit. cap. 8.)

getti del mondo, in quanto che egli è sempre vero, che per mezzo degli organi di questo corpo noi riportiamo una viva idea intorno alla reale costituzione di queste cose mondiali, intorno alle loro diverse connessioni, che elle ci vanno spiegando in rapporto alle diverse circostanze e de' tempi, e de' luoghi, e di tante varie maniere, colle quali ci si presentano successivamente. Questa viva penetrazione delle cose dee riuscire per se medesima cara sempre mai, ed amabile ad un essere intelligente; ed è parte di quella verità universale, a cui tutto l'uomo continuamente aspira. Sempre infatti piacerebbe all'uomo d'avere un corpo vigorosissimo per tutti i sensi suoi, onde poterne replicar l'uso incessantemente intorno a questi oggetti visibili, e così vie sempre meglio amplificare ciò, che ha già divisato circa all'essere loro, secondo che si può ritrarre da loro medesimi costituiti in diversi luoghi, in diversi tempi, in diversi modi. Per questo piacerebbe sempre all'uomo di smidollare a dir così, tutte le cose, onde vivamente penetrare qual sia il nuovo risalto, che da loro possa derivare maggiore, o minore per tutte le successive loro disposizioni sempre diverse: ma il meccanismo di questo corpo, col quale debbe operare l'uomo, è sempre di sua natura li-

mitato, ed avrebbe mestieri ben d'altra virtù per internarsi così vivamente nelle cose: e dall'altra parte gli oggetti sensibili non sono per natura capaci di soffrire senza detrimento tanta vivezza d'azione degli organi nostri corporei.

5. Le prime soddisfazioni, sciolto che sia l'uomo dalle strettezze di questo corpo mortale, e riportato, che sia alla vera immortalità, certamente che non le avrà. Ma perchè? perchè cesserà il bisogno di servirsi di questo misero istrumento di carne; e cesseranno in conseguenza i desiderii d'avere questi sussidj, e questi rinforzi, che sono totalmente proprii della presente infermità. Le seconde soddisfazioni, alle quali sentesi l'uomo per natura portato a bramarle sempre mai curiosamente, riputandole cose belle, e gioconde in se medesime, avralle tutte nell'idea infinitamente piena, infinitamente viva di ogni cosa, per tutte quelle maniere, e per tutti que' risalti grandi, o piccioli, che queste potessero mai fare sotto ai sensi di questo corpo, fossero bene cotesti sensi a milioni, e milioni di volte più vigorosi, e più efficaci di quello, che sono.

6. A tal proposito discorre il santo Padre in altro luogo con espressioni forse più ancora significanti.,, Qualora tu hai sete (scri-

„ ve egli) vai in traccia del fonte, e per tro-
„ vare il fonte brami la luce: e se non è gior-
„ no, accendi la lucerna per arrivarvi. Quel
„ fonte divino egli è nello stesso tempo e lu-
„ ce, e fonte. Tu bevi a questo fonte, ed è
„ lo stesso per te, che se adoprassi l'occhio,
„ se adoprassi l'orecchio. Iddio egli è tutto
„ per te. Di quante cose tu ami, nessuna
„ manca in lui. Certamente, che se tu consi-
„ deri gli oggetti in quanto cadere ti posso-
„ no sotto ai sensi, Iddio non è pane, non
„ è acqua, non è questa luce, non è una
„ veste, non è una casa. Queste cose appun-
„ to perchè possono soggiacere ai sensi del
„ tuo corpo, sono spartite, e ciascheduna fa
„ un numero singolare da se: e quello che
„ è pane, non è acqua: e quello che è veste,
„ non è casa: e ciò che sono queste cose,
„ in conseguenza non è Iddio. Sono queste
„ cose capaci di adattarsi a tuoi sensi parte
„ a parte; ma quel *tutto*, che tu vuoi, egli
„ è un Dio soltanto. Se hai voglia di man-
„ giare, Iddio per te è pane; se di bere, Id-
„ dio per te è acqua ec. Tutte le cose posso-
„ no dirsi di Dio; ma nulla si dice di lui, che
„ degnamente lo spieghi. Niente avvi più ab-
„ bondante di questa nostra scarsezza. Tu
„ cerchi da tutti gli oggetti un nome, che
„ basti a significare questa gran cosa di Dio;

„ e non lo trovi; cerchi di spiegarlo in una
„ qualche maniera, e trovi tutte le cose, che
„ gli si confanno „ (1).

7. Così và senza fallo. Filosofia più giusta, e più ragionata di questa non può darsi. L'umana felicità per essere intera, e piena, non può ella consistere certamente in nulla meno, che in un dato oggetto, il quale assolutamente sia il bene di tutti que' beni, che sono possibili ad aversi in qualunque siasi maniera dall'uomo. Quest'oggetto non ha da essere tale, che debba cercarsi, e debba pigliarsi parte a parte divisamente, un poco adesso, ed un altro poco da poi. Non ha da essere tale, che a possederlo s'adoperi un

(1) *Sitiens quaeris fontem, et ut pervenias ad fontem quaeris lucem, et si dies non est, accendis lucernam, ut ad fontem pervenias. Fons ille ipsa est lux: sitienti fons est . . . Quod bibis, hoc vides, hoc audis. Totum tibi est Deus, quia horum, quae diligis totum tibi est. Si visibilia adtendis, nec panis est Deus, nec aqua est Deus, nec lux ista est Deus, nec vestis est Deus, nec domus est Deus. Omnia haec visibilia sunt, et singula sunt: quod est panis, non est aqua; et quod est vestis, non hoc est domus: et quod sunt ista, non hoc est Deus: visibilia enim sunt.* Deus tibi totum est. *Si esuris, panis tibi est, si sitis, aqua tibi est etc. . . . Omnia possunt dici de Deo; et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis.* (Aug. in cap. 3. Joannis Tract. 13.)

istrumento ristretto, e caduco, quale appunto si è questo corpo, il quale abbisogni di rinforzi, e di sussidii, e che faccia perdere l'anima in desiderii di ristori, e di medicine. Ma egli è necessario, che assolutamente sia tutto raccolto in se medesimo, tutto come in un punto indivisibile, tutto godibile, quanto l'uomo sappia desiderare senza vicende, e senza distrazioni di sorta. Della verità di questo filosofare l'uomo ha sempre seco la più ferma dimostrazione, basta che interroghi se medesimo, se un oggetto di questa fatta lo appagarebbe interamente, o nò; e se gli spiacerebbe, o nò, qualunque volta gli si desse un oggetto, il quale fosse pieno per una gran parte delle condizioni sudette, ma non di tutte affatto.

8. L'analisi poi, ed il rischiarimento di questa filosofia non può essere più adattato, e più significante di quello, onde noi diciamo, che questo godibilissimo oggetto debb' essere per l'uomo l'idea, e la *ragione infinitamente piena*, e vivissima di tutte le cose grandi, picciole, e minutissime, che si possono in qualunque maniera desiderare. Per il vero possedimento di questa compitissima ragione d'ogni cosa, è necessario, che l'uomo resti una volta disimbarazzato da questi fiacchissimi istrumenti de' sensi corporali, e che nell'intrinseca maniera del suo operare, la

quale è propria dello spirito, non gli tocchi di più dipendere, e collegarsi colle angustie de' tempi, de' luoghi, e delle altre circostanze mondiali. Fa d'uopo inoltre, che l'anima dell'uomo, la quale essendo semplice di sua natura, sempre opera indivisibilmente, se ne resti in un possesso tutto raccolto, e tutto immutabile, quale si è per l'appunto quello, che porta seco uno stato fuori di tempo, uno stato, che dicesi di *eternità*. E così fissato, e stabilito l'uomo, fa mestieri, che vegga in quella immensa idea, e penetri con tutte le forze dello spirito, come in un punto solo, quante idee di cose possa mai bramare di vedere, e penetrare in tante relazioni di tempi, di luoghi, e di altre innumerevoli circostanze: e penetri con una vivezza, con un brio, con un sentimento, con una quiete, e soddisfazione milliaja, e milliaja di volte senza paragone più allettevole, più insinuantesi, e più dolce di quello ne provarebbe se fosse a lui concesso di adoprare cento, e mille occhi, cento, e mille orecchi, odorati, palati, e tatti di questo bassissimo istrumento di carne.

9. La giustezza di quest'analisi, ed il vantaggio desiderevole, che ne apporta in tutta l'estensione dell'umano sapere, comparirà vieppiù sempre chiaramente in seguito. Intanto io posso invitare tutti que' tali, che di

quest'analisi volessero mostrare o mal curanza, o dispreggio, a rintracciare, e comporre un'analisi più precisa, e giusta, sulla quale reggano tutte appuntino le verità, che il più sano teismo ha fin ora dato al mondo. Dimostrino essi da filosofi, e da teologi analitici come possa assolutamente dirsi, che Iddio è il bene di tutti i beni per ogni maniera desiderabili, e tutto in una somma semplicità: dimostrino come sia, che questo *bene di tutti i beni* non sia possibile ad ottenersi, che per via dell'intelletto, e che in fatti per questo mezzo dell'intelletto s'ottiene veramente il tutto di qualunque bene, che può bramarsi dall'uomo, ed acquistarsi anche presentemente per via de' sensi. Alla fine, se vorranno diportarsi di buona fede, saranno costretti anch' essi di affermare con Agostino, che tutto il godere dell'uomo si riduce al conoscere (1). E per ispiegarsi colla maggior precisione dei concetti dovranno finalmente ragionarla così: L'uomo quando intende, quando conosce, che cosa fa egli? Altro non fa, che riportare in se stesso un'idea di ciò, che è fuori di se: e se quest'idea riportata ne contiene delle altre, questa si chiama una *ragione* delle idee contenute: e se questa *ragione* comprenderà

(1) *Quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid cognoscendo habere.* Aug. lib. octuagintatr. qq. quaest. 25.

in se tutte le *ragioni*, e le idee di ogni qualunque siasi cosa, o reale, o possibile; questa si chiamerà la *ragione* infinitamente piena, e compitissima di tutto il desiderabile, perchè intendendosi, e penetrandosi questa, si penetrerà tutto il valore interissimo di ogni cosa per ogni suo aspetto, per ogni sua relazione; e niente s'avrà da mendicare cogl' istrumenti di questo corpo terrestre, e colle successive, e ricercate espressioni de' nostri presenti raziocinii. Dunque l'entrare nella beatitudine umana sarà lo stesso, che internarsi in una cosa tutta intellettuale per se medesima, che per conseguenza vaglia nell'uomo per un'idea, per una *ragione* infinitamente vivacissima di tutto il desiderabile senza confine (1).

10. Mi chiederanno qual debba essere la sostanza di questa cosa tutta intellettuale. Sostanza? Io non sò dar luogo a questo termine di *sostanza*, quando parlasi d'un oggetto, il quale debb'essere tanto per se medesimo intelligibile, che per il solo unirsi, che egli faccia

(1) Gli scolastici ancora, siccome osserva tra gli altri il Petavio (*Theol. Dogm. lib.* 8 *cap.* 9 §. 4) chiamano l'essenza di Dio medesima una *specie*, una *forma* intelligibile, secondo quel detto, che abbiamo dall' autore del libro *De speculo* (*in append. tom.* 1 *Aug. cap.* 27 *et* 28) *Tua essentia, et species dici potest, et forma.*

con noi senz'altro mezzo, ed unirsi *tutto* semplicissimamente, riempia tutta la capacità dello spirito nostro colla idea brillantissima, e pienissima di tutte le cose reali, e possibili, la quale dee tutta risaltare nell'idea vivacissima di lui medesimo (1). Chi ha saputo filosofare, ha sempre sostenuto (siccome vedrassi più diffusamente in appresso), che di questo grande oggetto non potrà mai dirsi propriamente, che sia una sostanza; ma piuttosto una tal quale cosa eccessivamente più sublime di quest'idea di *sostanza;* ma però sempre nell'essere di cosa intellettuale. L'idea di *sostanza* ci porta un restringimento di pensiero, e ci suggerisce una cosa non già illimitata; ma destinata per una certa data costituzione, per un certo dato particolare modo di sussistere. A me basta il sapere, che per

(1) Egli è ben da notarsi, che quando noi diciamo quì, e diremo in seguito, che questo eccelso oggetto debb'essere una cosa *intelligibile*, vogliamo, che sia ciò sempre spiegato sotto alle mentovate condizioni, le quali prese insieme, non possono certamente essere comuni ad altri oggetti fuori di lui: vale a dire, che egli debb'essere *intelligibile* non per altrui virtù; ma *per se medesimo*: non coll'intervento d'altro mezzo, come sarebbe quello de' sensi, ovvero altro simile, ma *immediatamente*: e alla per fine non per essere da noi inteso nell'uno, o nell'altro aspetto; ma *tutto semplicissimamente*, quanto ne sia capace l'intelletto nostro.

Digitized by Google

dare un ultimo fine all'uomo, vi si richiede indispensabilmente una cosa tutta intelligibile, e semplicissima per se medesima, senza ristrettezza veruna, che vale a dire, infinita per assoluto. E se gli si darà di meno, io son certo per tutta l'indole sua, che non s'appagherà, e non sarà mai assolutamente felice.

11. È vero, che l'uomo non potrà mai comprendere qual sia in se medesimo un *infinito* assoluto. Per quanto la mira de' suoi *primitivi* avviamenti sia sempre mai rivolta ad un oggetto, che escluda qualunque limitazione, e restringimento, egli è però certo, che la forza dell'anima dee dirsi unicamente *indefinita*. Ma tant'è: Questo è fatto incontrastabile, che se all'uomo non diasi una ragione di tutte le cose, che sia per se medesima assolutamente *infinita*, da comprendersi con quella forza, e con quell'energìa, che egli potrà avere *indefinita*, non sarà mai bastantemente soddisfatto. L'uomo in risguardo al fine ultimo di sua felicità, la fa per genio necessario di natura, come la fa per elezione un ricco avaro anche sul terminare de' giorni suoi. Costui vuole un tesoro appresso di se, vuole un capitale bastante a mantenersi con tutto l'agio per un altro lunghissimo corso di questa vita. Sa egli di non poter consumare a suo servigio più d'un qualche centinajo; ma pure vuol vedere questo centinajo messo

nello stesso cumulo con tant'altre milliaja. Di queste egli non goderà, ma il pensiero, che queste rimangano in sua piena disposizione per qualunque altra età ben provetta, che gli potesse mai toccare, lo consola, e lo riempie di quel godimento, che pure effettivamente avere non può. Non altrimenti l'uomo nel punto della sua totale felicità, vede essere cosa impossibile, che da lui si penetri, e si comprenda tutto in se stesso l'infinito; ma se quel tanto, che egli colle sue forze *indefinite* ne possiede, non lo vedesse in cumulo coll' *infinito* assoluto, ne rimarrebbe scontento, poichè non goderebbe del pensiero, onde poter dire: se anche a millioni, e millioni di volte di più io fossi capace di moltiplicare le mie forze d'intendere, e di godere, avrei di sicuro in quest'oggetto veramente *infinito*, onde satollarmi. Quì non servono ragioni in contrario. Questa è la filosofia del fatto. Ogni uomo l'impara dall'intimo di se medesimo, purchè sappia esaminarsi a tenore di quello, che noi abbiamo esposto nel *discorso filosofico sù l'istoria naturale dell'anima umana: cap.* 11. Leggasi di grazia questo capo, e con ispecial attenzione leggansi le note, che sono ivi annesse (1).

(1) A questo luogo egli è da rilevarsi bene, che veramente tutta la forza dell'ultimo fine umano consiste nel possedere un *infinito* di godibilità, avvegnachè

12. Tanto è vero, che questa nostra analisi è la più comoda, e la più precisa per ispiegare, e ridurre ad un punto di semplicità quel tanto, che la più sana antichità ha voluto insinuarci nel dare l'idea dell'ultimo fine dell' uomo, e per istralciare così tante spinose questioni, che sono state mosse, e tutt'ora si muovono affine di quadrare con esattezza lo

non goduto dall'uomo interamente. Questo è ciò, che niuno giammai de' filosofi pria del cristianesimo ha conosciuto espressamente, e con distinzione fissato. In coerenza di quello, che nell'esempio dell'avaro abbiamo già detto, e di quello, che ne occorrerà di dirne altrove, si rifletta con tutta l'attenzione a quest'argomento: Se l'oggetto degli oggetti non fosse propriamente una ragione *infinita* di se medesimo, e di tutte l'altre cose, l'uomo non potrebbe stendere tutto il suo spirito senza limitazione in un godimento vivissimo, ed universale. Restarebbe perciò in tutto il suo trasporto di godere sempre mancante, ed imperfetto per qualunque siasi possesso, che gli si concedesse di ogn'altra cosa. L'anima umana gode anche delle ipotesi: gode ella di fingere una capacità in se medesima senza termine sempre maggiore di quella, che realmente le tocca d'avere: gode di figurarsi ancora d'essere ella stessa un infinito assoluto nell'abilità di gustare, e deliziarsi di tutto; e dee godere conseguentemente d'avere in realtà un vero, ed assoluto *infinito* a sua disposizione, dove ritrovare si possa anche a tutto l'ipotetico, ed immaginario suo trasporto la proporzionata compitissima soddisfazione, e pace. Ma non così ella goderebbe in altra guisa: mentre ottenutosi anche tutto dall'uomo, senza che egli ottenga la vivissima penetrazione di quest'oggetto assolutamente *infinito* per tutti

spirito umano a questa importantissima veduta del suo gran fine. E rischiarata con tutta precisione l'idea di questo rilevantissimo oggetto: cavata fuori da quei termini generici di *bene universale*, di *convenienza della natura*, di *beatitudine*, o che sò io altro simile: e fissata una volta sotto ad un termine distintamente significante; già tutti gli uffizj

i suoi desideri anche ipotetici, ed immaginarii, debbe restarne malamente soddisfatto. Sia pur vero, come fu detto, che quest'idea infinita, considerata in tutta la sua energia sorpassi eccessivamente le forze dello spirito umano; ma vedendo questo spirito, che appunto perchè una tale idea lo sorpassa di tanto, ella resta capace per se stessa di contenere il valore di tutte le cose reali, e possibili senza veruna limitazione sotto a qualunque siasi, anche immaginaria ipotesi, e in conseguenza di soddisfarlo a tutto potere: e conoscendo, che se ella fosse qualche cosa di meno, lo lasciarebbe imperfetto per sempre ne' suoi desideri; gode, e si compiace con tutto se medesimo d'essere da lei superato in questa maniera. L'*infinito* adunque, considerato in se stesso, egli è veramente il colmo, ed il risalto vivissimo di tutto l'umano godimento. Chi cerca l'*infinito* non per se stesso, ma unicamente per godere nella miglior maniera di quelle cose, delle quali và prendendo idea in questa vita de' sensi, egli è un ingannato, e malamente prepara lo spirito alla sua piena felicità.

Di quì resterà in poche parole analizzato, e dimostrato quello, che i teologi con tanto dibattimento, e con tanta oscurità di sentimenti, siccome osserva il Maussolié (*Trattato dell'amore di Dio*) hanno cercato di stabilire per dogma di sano teismo: cioè a dire,

dell'uomo e privati, e pubblici debbono acquistare un rischiarimento di nuova luce da gran tempo desiderata; e sotto a questa luce debbono con facilità diradarsi quelle tenebre, in mezzo alle quali tanto ancor si combatte, e si tumultua per definire colla migliore possi-

che non per *concupiscenza*, ma per *carità* debbe amarsi Iddio. Colui, che ama l'infinito divino per quanto gli giovi, colla sua essenziale efficacia a godere delle altre idee, che in esso lui si ritrovano, dee dirsi, che ami l'essenza di Dio non per *carità*, ma per una semplice *concupiscenza*. Suppone costui, che il maggior godimento umano possa ritrarsi dalle idee delle cose create per se medesime; e perciò vorrebbe, che l'essenza di Dio gli servisse di mezzo, e lo portasse al vivo godimento di queste idee, nelle quali ei crede sia fissato il gran godere dell' ultimo fine umano. Ma la faccenda và anzi al rovescio. Le idee di queste cose create debbono avere tutta la loro forza, e per conseguenza tutta la loro godibilità originariamente raccolta nell'infinita essenziale idea del grande oggetto di tutti gli oggetti; e quì debbe l'uomo drizzare la mira per il gran pieno delle sue soddisfazioni.

Sò che farebbe quì d'uopo sviluppare vie meglio a proposito il termine di *concupiscenza*, ossia di *amore proprio*, per osservarne le distinzioni, che se ne fanno in confronto della *carità*; ma questo sviluppo caderà più in acconcio ad altro luogo. Basta per ora stabilmente conchiudere, che nell'*infinito*, considerato per sè medesimo, consiste l'ultimo fine, vale a dire il gran centro di tutta l'umana contentezza: e che in tutte le altre cose altro non avvi, che una materia, un mezzo d'incitarsi, e di prepararsi a questo risalto pienissimo, a questo colmo di godimento universale.

bile evidenza il preciso di alcuni tra gli altri degli umani doveri.

CAPO VII.

L'oggetto semplicissimo, che per dare la piena felicità all'uomo resta in se stesso l'idea infinitamente vivissima di se, e di tutte le cose, dee credersi, che realmente si dia: e l'uomo ne ha seco la più costante dimostrazione. La dottrina comunemente mal conosciuta di due sorta d'avviamenti naturali nell'uomo, è cagione di suppor falsamente intorno ai selvaggi, ed agli ateisti dichiarati, gli argomenti de' quali sono mere illusioni d'idee mal ricevute.

1. Ma non basta: si faccia conoscere all'uomo in che cosa debba precisamente consistere quell'oggetto, in cui solo potrà egli ritrovare la sospirata sua pienissima felicità: quell'oggetto, che unicamente può essere il suo *tutto*, ed in conseguenza chiamarsi il suo gran *Dio*. Fa inoltre mestieri, che gli si dimostri apertamente come debba persuadersi, che questo desideratissimo oggetto realmente si dia: e che perciò l'uomo, se non vuole essere un barbaro traditore di se medesimo, deve cercare se vi sia quell'arte, e quella prudenza di regolarsi nel vivere, la quale di-

cesi *religione*, e per cui egli possa disporsi all'acquisto di lui.

2. Ma qual prò, che io m'affatichi? Già questa dimostrazione la porta immobilmente l'uomo stabilita nell'intimo di se medesimo, per modo che se io, o qualunque altro pigliasse l'impegno di sradicargliela, affè che non ci sarebbe possibile. Chiunque è trasportato ad una cosa con un impeto di natura sempre vivo in tutto, e per tutto, sempre uniforme, sempre costante in tutte le sue operazioni, grandi, o piccole, che sieno, costui dee necessariamente avere in se stesso una qualche nozione, o vogliam dire un qualche segreto fermissimo indizio di questa cosa, e di più dee necessariamente andare nell'intimo di se medesimo persuaso, e supporre, che questa cosa realmente si dia, altrimenti non sarebbe giammai possibile, che egli tenesse questa mira o tacita, od espressa nell'operare in tutto, o per tutto. È vero, che questo suo operare sarà forse per lo più sregolato, e fuori di quell'arte, e di quella prudenza, che lo potrebbe ragionevolmente preparare a questa gran cosa; ma egli in buon conto di tutta sua spontanea volontà, ed elezione la cerca, tacitamente almeno, e la suppone in ogni qualunque, tuttochè minimo, suo muovimento. Ciò stabilito, resta ad evidenza chiaro, che ogni uomo porta un'intima irremovibile per-

suasione equivalente a qualunque altra dimostrazione, per la quale tiene per fermo, che diasi veramente quel grande oggetto, che noi appelliamo *Iddio*, se infatti ogni uomo aspira veramente a lui, e vi aspira con tutto quel trasporto di se medesimo, che egli spiega (senz'anche volerlo espressamente) in tutti i suoi pensieri, in tutte l'opere sue.

3. Credono molti, anche filosofi, che nell'uomo non siavi realmente altro di conosciuto, e di ragionato, e di voluto, che quello, di cui egli medesimo si può dare apertamente per inteso, e consapevole. Il perchè questi tali francamente asseriscono, che l'uomo selvaggio, ed incolto ignora l'esistenza d'un Dio: e suppongono, che l'ateista dichiarato contrasti, e neghi per un vero interno suo concetto, e non per un equivoco d'idee, e di parole l'esistenza di ciò, che analiticamente si deve intendere sotto a questo nome *Iddio*. Ma cotesti filosofi sieno pur versatissimi in tutte le fisiche, e le matematiche scienze; dell'analisi però dell'uomo noi potremo con buona pace asserire, che non hanno imparato se non la superficie, ed ignorano ancora qual sia, e come sia la profondità degli atti umani, che è d'assai più estesa, e d'assai più rilevante, che la superficie da loro conosciuta. Pur troppo l'umana sapienza languisce ancora, perchè il filosofo non si è più che

tanto internato a leggere nel codice della natura umana ciò, che avvi di misterioso, e nascosto in que'termini vaghi d'*inclinazioni*, e d'*istinti*, o simili altri.

4. Quando per un giusto argomento di deduzione si può conoscere, che un uomo ne' suoi pensieri, nelle sue parole, e ne' suoi atti vorrebbe sempre incontrare una felicità, e la vorrebbe tale, che lo potesse pienamente soddisfare una volta: Quando per un fondato raziocinio si può far vedere, che questa felicità come viene precisamente desiderata dall'uomo, non può assolutamente consistere, se non se in un oggetto semplicissimo, che indivisibilmente abbia in se stesso il bene di tutti i beni: Quando analizzando si può dimostrare, che questo sublime oggetto per essere tale, non può a meno di essere quello, che rechi nell'idea di se medesimo anche l'idea, e la ragione per ogni parte compitissima di tutte le cose; allora egli è da dirsi con tutto fondamento, che quest'uomo, abbenchè fosse incapacissimo di ordinare in se stesso, e spiegare con adeguate espressioni queste nostre dottrine, e per fino incapacissimo di pronunziare uno di questi nostri termini, porti sicuramente nell'intimo di se un indizio costantissimo di questo grande oggetto (a cui dassi da noi il nome di *Dio*): porti sicuramente un'intima persuasione, che quest'

oggetto realmente si dia, senza della quale persuasione non sarebbe mai fattibile, che lo bramasse, e lo ricercasse, come lo brama, e lo ricerca ad ogni punto del suo pensare, e del suo agire. Niuno va in traccia d'una cosa, della quale non sia persuaso in se medesimo, che esista: e chi và persuaso al contrario, o ne rimane dubbioso, non si muove punto, o se muovesi, non lo fa con tutta l'energìa di ogni suo pensiero, e di ogni sua operazione. Questo è un fatto, questa è un' esperienza di natura, contro alla quale non servono objezioni; ed è forza, che il filosofo l'impari, ed ammutolisca.

5. E a dir vero, d'onde noi ricaviamo tutti questi raziocinii per dimostrare, che l'uomo aspira ad una felicità, e che questa non potrà mai essere tale, qual egli la vorrebbe, se non sarà in un oggetto tutto raccolto in una somma semplicità, il quale nel dar l'idea di se, arrechi l'idea, e la ragione onninamente perfetta di tutte le cose? d'onde li ricaviamo? Forse da un codice scritto a capriccioso talento da un qualche avveroista; o da qualch'altro filosofo dell'Arabia? li ricaviamo dal riflettere su gli intimi *primitivi* nostri avviamenti: e senza una qualche intima direzione intellettuale, che suppongasi nell'anima di chi è per natura sua ragionevole, non può darsi avviamento determinato ad un

fine. Dunque nell'intimo della natura nostra già questa intellettuale direzione si ritrova, o vogliasi dire acquistata sul primo agire, che fa l'anima posta in commercio di questo corpo, o vogliasi dire ingenita a lei medesima, questa sicuramente vi è: e noi collo studio della filosofia altro non facciamo, che trarla fuora, per così dire, dalla sua profondità, e metterla in aperta luce. Ora se l'uomo selvaggio, ed incolto: se anche l'ateista dichiarato egli è della medesima natura, e della medesima specie che noi, perchè non avrà a portare nell'intimo di se stesso quella intellettuale direzione, quella ferma persuasione, che portiamo noi? (1)

(1) Non fu ignota questa dottrina al gran filosofo Agostino: Scrive egli perciò (*lib.* 14 *de Trinit. cap.* 5). *Hinc tantum certos nos esse suffecerit, quod cum homo de animi sui natura cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, quam penes se ipsum. Inveniet autem non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus, cum omnia, quae scimus, nonnisi in mente scire possimus?* Distingue egli tra il conoscere, ed il pensare, secondo che per innanzi avea di già fatto riflettere: *aliud est non se nosse, aliud non se cogitare.* A tenore di questa frase noi potremo dire, che il selvaggio, il rozzo, e l'ateista pur anche espresso non *pensa* mai, o non *pensa* colla debita quadratura di mente a quel semplicissimo oggetto dell'intera felicità umana, il quale viene indicato dagli uomini colti sotto al nome di

6. So anch'io, che il selvaggio, l'incolto, e molto più l'ateista dichiarato vanno colle più patenti loro espressioni, e determinazioni in traccia d'una felicità illusoria, mentre col loro fatto mostrano di credere, che questa sen vada sparsa in diversi oggetti, e che si debba perciò mano mano raccogliere coll'uso dell'uno, e dell'altro senso, onde avvicinarsi almeno a quel punto sospiratissimo di un *tutto* veramente pieno delle bramate loro soddisfazioni. Ma tutto ciò viene in seguito di quegli altri avviamenti naturali, che noi abbiamo di già chiamati *secondarii*. E se il filosofo non istesse alla superficie delle cose, vedrebbe chiaramente, che questi secondi avviamenti non potrebbono al certo sussistere in noi, se non vi sussistessero i primi. Quello scrittore, esempligrazia, ha una voglia di communicare a tutto il mondo i suoi sentimenti, che ha collo studio dilucidati: e se avesse un mezzo bastante, li communicarebbe tutti ad un tratto senza tanta successione, e limitazione di parole, e di scritti. Ecco un incitamento di spirito, che per un esempio, potrebbe dirsi un avviamento *primitivo*. Ma che? Non avendo poi altro mezzo quest'uomo da communicarli, che la carta, e la pen-

Dio; ma lo *conosce*, e lo brama, ed in conseguenza lo suppone.

na, voi vedete, che il più sensibile desiderio, e sollecitudine, ch' egli spiega, si è di adoprare la penna, e di vergare un foglio dopo l'altro. Dunque per questo nell' interno di quest'uomo non avvi l'anzidetta voglia di trasfondere negli altri uomini del mondo i concetti suoi anche in un istante, se gli fosse possibile? Anzi chi è buon filosofo dirà, che egli si determina sensibilmente a questa diligenza dello scrivere su d'una carta, e quindi in su dell'altra, appunto perchè internamente vorrebbe, che questi suoi sentimenti fossero al mondo significati, ed inculcati al più presto; e se egli potesse, di già avrebbe ciò fatto in un istante. Che se non lo fa, e se non mostra pur anche di pensarvi, egli è perchè troppo è manifesta la sua condizione, ond' è costretto a servirsi d' un mezzo successivo, e longo, qual'è quello di scrivere. E questa sua disposizione interna di fare tutto ciò ad un tratto, se fosse possibile, assai bene l'appalesa a chi sa riflettere nel far vedere, che egli non impiega la penna in cifre, o in altre delineazioni capricciose; ma in que' soli caratteri, che spieghino gl' interni suoi pensieri da communicarsi altrui. (1)

(1) Potrebbe quì ricadere quell'objezione, onde ci si dicesse, che tanti pur sono i vani trasporti, e le vane supposizioni, che l'uomo ha: e che la cosa potrebbe andare così anche nel caso presente, in cui si

7. Per la qual cosa, che altro si potrà dire da un accorto, e profondo filosofo, se non che, se il selvaggio, o qualunque altro

prova, che l'uomo abbia questo pieno trasporto, e questa piena supposizione ne' suoi *primitivi* avviamenti inverso a quel godibilissimo oggetto chiamato *Dio*. Ma noi abbiamo di già sventata questa opposizione con tutta la forza nella *meditazione filosofica su l'ateismo ec. nel cap.* 8. dal numero 3. fino al fine. Ci contentaremo d'aggiungere quì soltanto un altro riflesso.

Per convincere i materialisti senza quelle autorità sagre, e profane, che essi abborriscono, quando sono loro contrarie, e per dimostrare, che tradiscono se medesimi con una vera, ed atrocissima barbarie, qualora stretti, che sieno dall'una, e dall'altra parte, si riducono al punto di dire „ e chi sa qual sia il fine, che faccia l'anima dell'uomo? Forse non è almanco possibile, che sen vada ella a perire? „ Noi abbiamo fatto rimarcare nel *discorto filosofico su l' istoria naturale dell' anima umana. cap.* 18., che la prudenza per meschina, che ella sia, detta sempre di determinarsi, e di operare secondo le vedute più ferme, e più costanti, che si abbiano intorno a qualunque siasi cosa. Gli argomenti fermi, e costanti, che noi abbiamo analiticamente proposti intorno all'anima, ci provano, che questa dee dirsi immancabile e per natura, e per il fatto di un ordine sempre uniforme nell'universo. Ora il dire: *egli è possibile, che l'anima vada a perire* non è argomento più fermo degli anzidetti. Egli è piuttosto quell'argomento in parità del quale non dovrebbe mai fidarsi l'uomo di stare in qualunque sito del mondo, perchè egli è possibile, che la terra s'apra in voragini, e di più sia ridotta al niente. Ma qualunque pensiero, e qualunque movimento, che facesse un uomo per vedere, esempi grazia, come situarsi fuori

uomo rozzo ignora le dottrine espresse, e le descrizioni, che noi facciamo di quell'oggetto, cui debbe darsi il nome di *Dio*, non igno-

della terra, sarebbe da pazzo, e da traditore di se medesimo, giacchè frattanto lasciarebbe di procacciarsi quella giusta collocazione, e quel giusto comodo, che gli potrebbe competere come abitatore di questo suolo. Altrettanto replichiamo noi per quel tale, che non ostante la più ferma, e la più costante, ed intima supposizione, che in lui dirigge l'invariabile suo trasporto in tutto il suo pensare, ed operare, verso ad un oggetto di pienissima felicità, voglia diportarsi come se quest'oggetto non esistesse, per quella ragione, che questa supposizione, e questo trasporto dell'uomo non è impossibile, che sia vano. E perchè (noi gli diciamo) tu aspetti la luce di domani, e già ti prepari di operare al ritorno, che faccia il sole su quest'orizonte? Eh vattene verso gli antipodi, perchè non è impossibile, che il sole si fissi colà: e questa ferma persuasione, che hai nell'animo, che domani si debba rivedere il sole su questo nostro orizonte potrebbe essere illusoria, e vana. Ma tu non fai pur anche il minimo moto di partire, perchè temi la taccia di stolto affatto, e te ne vergogni al solo pensarvi. E come dunque potrai quindi scansare questa medesima taccia, che ti dà quello, che scrisse al tuo proposito: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*?

Mi ripiglierai col dire, che non avvi argomento da dubitare, che sia il sole per ispuntare domani su questo nostro emisfero, giacchè questo dipende da una regola, che il sole medesimo tiene costantemente: e tu di questa regola ne sei vivamente persuaso, per averla compresa cogli occhi tuoi. Ed io rispondo: Ti hanno assicurato gli occhi tuoi del passato, e non dell'avvenire. Ti persuadono assi del fatto di jeri, e di og-

ra però nell' intimo di se stesso il fondamento, e la sostanza di questa dottrina, e descrizione? Siccome dall'altra parte dovrà il pe-

gi; ma non del fatto di domani: e tu in realtà, non ostante questa esperienza, vedi sempre come una cosa possibile per se medesima', che il sole non rinasca domani. Ciò non pertanto sei fermo nella persuasione, che anche domani vedrai luce; e su questa persuasione tu di già prepari il lavoro, e l' interesse del giorno vegnente. Ma è forse, che non faresti lo stesso, quando sentissi, che questa ferma persuasione ti fosse venuta ugualmente forte nel cuore da tutt'altra parte, come ti venne per gli occhi intorno al nascere, che farà domani il sole fra noi? Sì certamente lo faresti: mentre non è l' occhio, il quale faccia operar l'uomo, ma l' interna persuasione, che egli porta nell' animo da qualunque parte gli sia venuta. E perche dunque ricuserai di fare altrettanto, e di operare colla mira stabile ad un oggetto semplicissimo di tutta la tua felicità, che si chiama *Iddio*, quando io ti dimostro, e ti faccio sentire, che avvi nell' intimo di te stesso una ferma persuasione, che questo grand' oggetto realmente si dia: e questa persuasione te la faccio vedere più costante in te medesimo di quella, che ne potessi riportare dagli occhi tuoi, mentre si estende ella in ogni qualunque minimo tuo pensiero, ed azione? E tu rimuovila se puoi. Ma io già ti ho provato, che nell' atto stesso, in cui la volessi rimuovere, e volessi contradirmi, tu anzi vieppiù sempre chiaramente la confermaresti. (*med. fil. su l' ateis. ec. cap.* 9.

In quest'atto di contradirmi tu vorresti, se fosse possibile, ritrovare una ragione, la quale valesse per tutte le ragioni, che mai si possono immaginare, e in virtù della quale io, e tutti gli altri ce ne rimanessimo pienamente convinti per tutte le parti, e per tut-

netrante filosofo confessare, che se l' ateista pervicace nega espressamente l' esistenza di questo gran bene di tutti i beni, di questa grande compitissima ragione di tutte le cose, egli è solo perchè, illuso dai termini, e dai

te le relazioni possibili delle cose, intorno alla tua asserzione: nè ti pare impossibile, che questa bella robustissima ragione si dia: che anzi credi, siavi in realtà, quantunque non ti riesca adesso di ritrovarla, per non potere tu ora internarti in tutta la forza, ed in tutta la connessione pienissima delle idee. E perchè appunto credi, che vi sia questa compitissima ragione, tu sei fisso nel tuo parere, e tu la cerchi in fatto, mentre dopo un argomento, ti studii d'incalzarmi coll'altro; e da tutte le parti procuri di raunare quell'idee, che puoi a tuo favore, credendo ancora, che il restante di tutte le altre idee, che sono possibili all'uomo, debbano avere un aspetto o vicino, o lontano, che non ti sia contrario. E nel raunar queste idee ti pare d'avvicinarti almeno a quel gran cumolo di ragioni, che supponi vi sia realmente, e che stia tutto per te. Or tu vedrai sempre meglio nel vegnente capo *n. 4. e seguenti*, che questa così compita ragione, che tu vorresti avere pronta, e chiara in questo caso, dee necessariamente sussistere in un dato vero, e reale soggetto, il quale per essere tutto intellettuale sarà il centro di quella intera felicità, che necessariamente tu brami, e che io chiamo il vero Dio tuo: quel Dio, che tu adesso per equivoco, e confusione d'idee pretendi negare. Se tu non intendi la forza di questo mio strettissimo argomento, io ti ripeterò ciò, che scrisse una volta per altri Agostino, e dirò, che tu la devi condonare a me, se in altra maniera più sensibile io non te lo posso esprimere, siccome io condono a te se per la tua lentezza di mente non arrivi a penetrarne la sottile robustezza.

concetti, non isviluppa, e non si approfondisce in quel sentimento, che egli di già nell'animo tiene di questo sublime oggetto, e lo tiene irremovibilmente, anche in mezzo alla sua mal concepita ostinatezza di contradirne, su de' falsi dati, l'esistenza.

8. Costui infatti uscirà in campo col dire „ non dassi Iddio, perchè io non posso formare idea d'una cosa, la quale non cade sotto ai sensi „ Ma ecco tosto un illusione. Tu dunque non hai un principio ragionante in te medesimo, poichè non mi cadendo egli sotto ai sensi non posso formare un idea di lui: ed è falso, che tu ora la ragioni meco. Se non che: io tengo almeno un indizio certissimo, che siavi in te una tal qual cosa, per la quale tu sei chiamato ragionevole, e che questa cosa sia di natura sua indivisibile: e così tu senza che vi rifletti, hai una indicazione fermissima in te medesimo, che si dia un oggetto di tua piena felicità, e che questo per essere tale debba esistere tutto raccolto in se medesimo, al qual' oggetto io dò il nome di *Dio*. Non ho io maniera in mezzo ai fantasmi del mio cerebro, da' quali debbo presentemente dipendere per necessità, onde spiegare, ed esprimere adeguatamente una cosa indivisibile, qual'è il principio ragionante, di cui ho certo indizio, che esista in te. E così tu non hai modo in mezzo a questi

stessi fantasmi, de' quali devi necessariamente servirti, di spiegare, ed esprimere con qualche vera proprietà quell' oggetto dell'umana pienissima felicità, del quale tu porti incessantemente la più forte indicazione. Ma non perchè una cosa non si può adeguatamente esprimere, dee dirsi, che non sia nell'intimo di noi medesimi in qualche modo concepita. Anzi perchè appunto sappiamo dire, che questa cosa non si può esprimere con adeguatezza, resta evidente, che noi l'abbiamo veramente concepita in qualche maniera. Io non potrò mai dire, che il tipo di quella città sia malamente espresso, quando io non abbia di una tale città qualche idea preventiva. Si legga di nuovo qual differenza passi tra il concepire, ed esprimere una cosa (*discors. filosof. su l' istor. nat. dell'an. um. cap.* 12. *e* 13.)

9. Soggiugnerà costui essere almeno vero, che questo grande oggetto non si possa comprendere: e ciò, che oltrepassa la nostra comprensione, dirà, che non è da credersi che esista: e nell'argomentare così, farà abuso di quel detto di Pittagora: *Quilibet homo mensura sibi metipsi est rerum omnium*. Ma il misero ingannato non vedrà, che egli neppure comprende, come possa l' uomo incominciar a pensare: e tuttavia non negherà di avere esso questi pensieri, che objettando es-

prime, e ci manifesta. Ei dunque sa benissimo, che non è certamente necessario, che si comprenda una cosa, per dire, che vi è; ma che basta si abbia di questa cosa un indizio costante.

10. Ma e come (ripiglierà questo illuso), come si avrà a confessare un oggetto, quando niuno precisamente sa dirci in che cosa mai quest' *infinito* debba consistere? In questa objezione, ossia confusione di mente, io più che in altro compassiono costui. Pur troppo in questi ultimi tempi ancora, si parla molto oscuramente, e disparatamente dell' *infinità*, ed *immensità* divina. Io lascio il Newton, ed altri, che sono anche seguitati da varii cattolici, i quali costituiscono l'*infinità*, ed *immensità* di Dio nello spazio. Questo per quanto si predichi per un vuoto di tutti i corpi, non può a meno, che non sia da noi immaginato a forma d'un area, con un tratto successivo; e quest'immagine è ben lontana dalla verità, e dalla semplicità infinita di Dio, tal quale debb' essere strettamente contrasegnata dal filosofo. Mi porto al Cudwort, il quale nel rispondere al surriferito argomento (*system. intell. cap.* 5. *sect.* 1. §. 14.) richiama gli ateisti moderni agli antichi. Anassimandro (dice egli) ammette l' ἄπειρον, ossia l'*infinito* tal quale niuno avversario della religione lo ributti, vale

a dire una materia priva di senso. Io suppongo bene, che il Cudwort non intenda quì d'insinuare all'ateista moderno, che pigli l'idea dell' *infinità* divina, dall'*infinità* della materia supposta da Anassimandro. Ma intanto richiamando l'ateista moderno a questo esempio, o ad altri simili di Democrito, di Epicuro, di Zenone Eleate, lo richiama ad un punto da vie maggiormente equivocarsi. L'*infinità* divina porta un'idea del tutto diversa, e senza il minimo paragone proporzionata all' *infinità* della materia, e di qualunque altra cosa. Questa *infinità* materiale cade sotto alla dottrina de' matematici, i quali danno un *infinito* maggiore dell'altro nell'estensione: tutti questi *infiniti* però sono limitati per cento altri aspetti, e relazioni. E se parlisi delle sostanze ragionevoli, queste noi abbiamo detto, che possono al più chiamarsi *indefinite*, cioè a dire quelle, che aspirano, e sono capaci d'intendere una *ragione* per se stessa *infinita*, ma però con una forza, che per quanto vasta si faccia ella da noi concepire, ci lascia sempre luogo di dire, che avrà il suo confine. Per dare un'idea fuori d'oscurità, e confusione intorno alla *infinità* divina, conviene certamente ricorrere all'analisi nostra. Noi ammettiamo un tal oggetto, il quale porti all'uomo un'idea di tutte le idee, una ragione di tutti gli oggetti reali, e possibili, per

ogni verso, per ogni riguardo pienissima, e compitissima. Ecco una cosa intellettuale, onninamente semplicissima, e senza veruna limitazione immaginabile. Ecco una cosa per niente finita, che vale a dire *infinita*, tal quale appunto l'appetisce l'uomo con il trasporto de' suoi *primitivi* avviamenti di natura. Ecco dunque l'*infinito* divino, se non isvelato, almeno indicato all' uomo, ed esposto da noi colla maggiore precisione de' termini possibile. In questa *ragione* semplissima, e compitissima di tutte le cose vedrà l'uomo, come in un punto solo, tutto raccolto ciò, che può egli bramar di vedere appartenente all' esistenza, alla costituzione, allo stato, ai fini di tutte le cose: vedrà il gran *perchè*, vedrà il come tutte queste linee create, debbano starsene unite in questo mirabilissimo centro. E nel vedere, e nel penetrare, quant'egli potrà, l'infinita forza di questo centro, da cui pigliano il loro pieno brillantissimo risalto le cose tutte, godrà di ciò, che noi diciamo *essenza* divina: di quell' essenza, che se non per via d'un grande filosofico sentimento, ci poteva essere significata sotto a quel celebre detto, che ci viene annunziato, come se uscito fosse per nostro modo d'intendere dalla bocca di Dio medesimo: IO SONO QUELLO, CHE SONO (*Exod. cap.* 3. *n.* 14.)

11. Farà alla perfine l'ateista un' altra istanza, e dirà, che egli non ammette Iddio, poichè la nozione, che se ne dà, non è altro, che una raccolta arbitraria d'idee vaghe, e fra di loro medesime contrarie. Quest' objezione, che viene riportata dal Cudwort in seguito delle altre surriferite, è quella, che più delle altre porta un grande equivoco, e ben merita la nostra particolar attenzione; perchè altrimenti o l'uomo sarà sempre un irreligioso dichiarato, e alla vera, e genuina idea della divinità surrogherà l'idea del *fato*, della *materia eterna*, della *natura* (nomi che del resto sono o vuoti, o contradittori in se medesimi, siccome abbiamo già dimostrato con particolare sviluppo nella *meditazione filosofica su l'ateismo ec. cap.* 5. 6. *et* 7.), o dandosi a qualche religione, vi si darà per ordinario con mille oscurità di mente, e con mille irregolarità nell' operare.

CAPO VIII.

Dalle cose premesse nasce un dovere di stabilire due sorta di nozioni, che si possono dare intorno al grande oggetto della piena felicità umana. Si parla della prima, che è la più connaturale, e la più dogmatica. Questa non ci denota una cosa astratta, ma un vero, e realissimo soggetto; non lascia però di portar seco l'ombra, che si chiama dello specchio, *e dell'*enigma.

1. Quì pertanto è mestieri di gettare con tutta l'attenzione il primo fondamento per lo studio analitico della religione. Due nozioni possiamo noi formarci di questo eccelso oggetto, che porta il nome di *Dio*. L'una si è quella, che sempre indispensabilmente ritrovasi nell'uomo in una maniera coperta, e sottintesa, da che opera egli sempre con un genio intimo, e necessario d' incontrarsi alla fine in un punto di sua compita felicità. L'altra nozione è quella, che ne può risultare dalle ordinarie nostre espressioni, e dalle studiate maniere, colle quali naturalmente cerchiamo di umanizzare per dir così, questo grande oggetto di tutta la felicità, e metterlo in un aspetto, che s' accosti alle idee, che noi possiamo avere nel corso

di questa vita de' sensi ; affinchè possa egli dominare nell' animo nostro in mezzo a tutti gli altri oggetti , da' quali siamo presentemente circondati , ed occupati. Discorriam ora della prima.

2. Il punto di compita felicità , a cui l'uomo continuamente aspira con tutto l'impegno di sua natura , noi l'abbiamo analizzato con ogni sottigliezza , e diligenza possibile : ed abbiam veduto , che altro non può essere , se non se una *ragione infinitamente piena* , e nello stesso tempo semplicissima di tutte le cose , la quale possedendosi una volta dall'uomo , possederà egli il più brillante , il più dolce , ed il più intimo risalto di tutto il desiderabile : e quì posando tutto il trasporto di sua natura , sarà nel colmo di tutta la delizia senza vicenda , o sconvolgimento di sorta. Il dire adunque , che il Dio dell'uomo consiste nella *ragione infinita* di tutto il desiderabile , si è lo stesso , che dare la prima , la più connaturale , e la più semplice nozione di *Dio* , che bramare si possa ; e per conseguenza la nozione più indubitata , e più dogmatica fra le altre , che si dieno. Infatti egli è da osservarsi , che quando i filosofi hanno voluto parlare di Dio con qualche precisione , e semplicità , si sono accostati sempre mai a questo nostro analitico pensiero. L'autore del libro *de mundo* , il quale ritro-

vasi nelle opere d' Aristotele *tom.* 1. chiama Iddio una *legge*, che porta la ragione d'ogni più giusto equilibrio delle cose: *lex aequabilem juris rationem tenens*. Platone s'accorda in chiamarlo una misura di tutte le cose: *rerum omnium mensura*: dal che Aristotele prende a definire l'uomo probo πέτρον, *rerum, atque actionum mensuram aequabilem*; sebbene sia questo da intendersi con una ben discreta proporzione (1). Queste poi, ed altre simili nozioni furono sempre conservate, e maneggiate con vantaggio da tutti i difensori del teismo in occasione d'essere condotti dalle circostanze, a restrignere l'idea di Dio sotto a'termini più succosi, e significanti: quindi è, che ancora da più recenti lodatissimi scrittori dicesi, che Iddio si è l' *archetipa* idea di tutte le cose, siccome da altri si chiama tal volta la *ragione*, ovvero la *legge eterna*.

3. Quell'insigne teista Dionigi Areopagita discepolo immediato dell'apostolo Paolo non solamente si ridusse al partito degli altri filosofi, onde restrignersi più d'una fiata a chiamar Iddio una *misura*, una *eternità*, un *numero*, un *ordine*, un *complesso*, una *cagione*, un *fine* di tutte le cose, che vi sono; ma ancora colla sua perspicacia, e penetra-

(1) Veggasi il Cudwort *system. intel. tom.* 1. *cap.* 4. §. 9.

zione ci ha prevenuti nella medesima espressione, alla quale ci siamo ristretti noi, e ci ha confortati a stabilire una base principalissima della nostra analisi, col denotare Iddio sotto agli stessi termini suoi, onde lo nomina una *ragione* semplicissima, e vivissima, che fa penetrare all'uomo tutte le cose. *Cotesta ragione* (scrive egli parlando di Dio) *è semplice, ed è quella, che propriamente deve dirsi la verità, nella quale ritrovasi la cognizione di tutte le cose nitida, e scioltissima da qualunque abbaglio* (1). Vedeva bene

(1) *Est* (*Deus*) *eorum quae sunt et mensura, et aeternitas, et numerus, et ordo, et complexus, et causa, et finis.* Dyonis. de divin. nominib. cap. 5 et alibi: soggiugne poi egli al cap. 7. *Ratio haec* (vale a dire Iddio) *simplex est, et quae vere est veritas, in qua nitida, et ab omni errore soluta, ac libera est omnium rerum scientia.* Chi pensasse ancora a mettere in dubbio l'autenticità delle opere di questo padre della nascente chiesa cristiana rilegga con attenzione la critica apologia, che ne fa Natale d'Alessandro *hist. eccl. sec.* 1 *diss.* 21: e se non altro, ce le accordi come scritte da un autore antichissimo, e lodatissimo quindi da tutti i dottori più celebri de' secoli posteriori. Chi poi volesse da noi il perchè abbiamo adottato coll'Areopagita quest'espressione, onde chiamare Iddio una *ragione infinita di tutto*, e non piuttosto una *cagione*, lo rimettiamo ai motivi, che ne abbiamo addotti sì nella *meditazione filosofica su l'ateismo ec. cap.* 12, e sì nel *discorso filosofico su l'istoria naturale dell'anima ec. nell'annotazione al capo* 15. Questa espression di *ca-*

il gran padre, che l'uomo per essere di natura sua intelligente, e ragionevole, altro non può appetire, e d'altro non può soddisfarsi appieno, che d'una ragione tutta indivisibile, tutta lucida, e brillantissima, senza l'ombra d'equivoco, nella quale si possegga la cognizione, e la scienza compitissima di tutte le cose, quanto può desiderarsi per tutto il genio, e trasporto dell'uomo, che vorrebbe farsi tutto in tutte le cose per felicitarsi interamente.

4. Ma che? Forse perchè riconosce Dionigi, e riconosciamo noi Iddio sotto a questa espressione di *ragione compitissima, e semplicissima di tutte le cose*, Dionigi, e noi riconosceremo Iddio per un fantasma, per un essere astratto? chi la pensasse così, dovrebbe alla fine confessare di non essere nato per l'analisi, e per il valore più sublime delle

gione, tuttochè possa maneggiarsi con lode; per natura però dell'idea, che ne dà, lascia aperto l'adito a più d'una istanza, già da noi rilevata nell'anzidetto luogo della *meditazione filosofica*. Ma non così cotest' altra nostra espression di *ragione*. Ed oltre a ciò vedrassi a suo tempo quale, e quanto lume, e quale, e quanta utilità quest'analitica espressione nostra sia per arrecare a tutta la materia di religione, di gius naturale, e di gius pubblico ec. che non così qualunque altra espressione: e però chi non sà penetrare l'estensione, e la forza di quest'analisi, non s'arroghi il pregio di farne il censore.

cose. Appunto perchè noi diciamo essere Iddio una *ragione infinitamente piena, e semplicissima di tutto il desiderabile*, ne seguita per necessità, che egli sia una qualche cosa verissima, e realissima, nella quale onninamente risieda, come nella sua propria scaturigine tutta l'energia, tutta l'efficacia inesprimibile, onde ciascun'altra cosa può esistere, ed esiste in quella data natura, in quella data disposizione, e misura; ed esistendo così, può ella operare, ed opera in fatti con quelle relazioni prossime, e lontane, simili, e dissimili, perfette, o mancanti, le quali formano poi l'armonia deliziosissima d'un fine universale, non altrimenti, che le tinte di varii colori chiari, ed oscuri disposte in un disegno, formano l'intera bellezza d'un quadro.

5. E a dir vero come mai questa sublimissima *ragione* di tutte le cose potrebbe essere tutta semplice insieme, e tutta infinita, quale appunto fa mestieri all'uomo per l'intera sua felicità, quando non fosse ella una tal quale cosa reale, e verissima in se stessa? Non sarà, nè potrà mai essere una cosa, che abbia la minima reale somiglianza con tutte le altre, delle quali andiamo noi adesso distinguendo in qualche modo la natura. Sarà, e dovrà essere una cosa infinitamente superiore a tutte queste cose. Sarà, e dovrà essere una cosa tutta intellettuale per se medesi-

Digitized by Google

ma : in buon conto però ella sarà, e dovrà essere una cosa realissima; e tanto reale, che mantenga in se stessa tutto l'originario pienissimo valore di ogni qualunque altro soggetto.

6. Le ragioni delle cose, che noi ricaviamo in questa vita, altro non sono, che idee, le quali ci rappresentano i varii aspetti di queste istesse cose, da noi composti, e divisi, e raunati quindi sotto ad una qualche nostra espressione. Sa dire qualunque filosofo volgare, che l'uomo nel ragionare non fa poi altro, che comporre, e dividere le idee delle cose, d'onde ne seguiti l'uno, o l'altro risultato, o vogliam dire l'una, o l'altra *conseguenza*. Ma vada l'uomo a formare, o piuttosto vada a penetrare una *ragione*, un'idea infinitamente piena di tutte le cose, e di tutte le relazioni loro, senza che vi sia un reale soggetto, nel quale vivamente sussista la forza espressiva delle cose tutte: quella forza, che per tutta la filosofia non può intendersi nelle cose medesime. Io veggo questo mondo; vorrei pure concepire con tutta l'attività mia possibile, e penetrare una *ragione* tanto compita, e chiara, quanto ne sappia l'uomo desiderare, intorno all'esistenza di questo globo, intorno al suo stato, e disposizione, intorno a tutti i suoi fini; ma da nessuno di questi oggetti mondiali, o separati, o messi

insieme è possibile, che la ricavi giammai. Sento bensì, che tutti insieme, e tutti in particolare cotesti oggetti, mi danno un incentivo di cercare questa gran forza di penetrazione, e comprensione, che io bramarei d'avere intorno a loro, in un qualche altro sublime oggetto, che sia nello stesso tempo la ragione compitissima di tutto il reale, ed il possibile, e la ragione infinitamente piena d'essere egli quello, che è. Queste picciole idee, queste scarse ragioni, delle quali ci andiamo adesso pascolando, debbono essere in qualche maniera fondate su di soggetti reali; e non dovrà poi essere fondata su d'un soggetto realissimo la compita, e semplicissima ragione di tutte le ragioni, e di tutte le cose? Io formo l'idea d'un eccelso monte di vento impietrito: e su di questa io me ne vado ragionando. Questo monte non meno, che tutte le ragioni, onde io mi trattengo a discorrere sopra di lui, sono una chimera; ma pure esprimono un composto d'idee ricavate dal *monte*, dal *vento*, dalla *pietra*, che sono veri soggetti esistenti nella natura. E non dovrà supporvisi un vero esistente soggetto, quando si tratti di riportarne un'idea, una ragione infinitamente compita, e chiara di tutte le cose, che realmente esistono, o potrebbero almanco esistere?

7. Sì: questo soggetto debbe darsi; ma debb'essere tutto per se stesso intellettuale, perchè altrimenti non sarebbe godibile dall' uõmo immediatamente, e con tutta la indivisibilità per la sola via dell'intelletto, e per conseguenza non potrebb'essere, come fu dimostrato, l'ultimo fine dell'intera umana felicità: In secondo luogo non potrebbe essere assolutamente infinito quale debbe dirsi, e quale fa onninamente mestieri all'uomo che sia. L'intelletto solo può seco portare una qualche idea dell'*infinito*. Dunque solamente in un soggetto, che sia tutto intelligibile immediatamente per sua natura, potremo questo *infinito* ritrovare. Sì: questo soggetto debbe darsi, e debbe in lui sussistere l'energia, l'efficacia, il valore originario di tutte le cose, e di tutte le relazioni loro; altrimenti non sarebbe semplicissimo, quale debbe dirsi, e quale assolutamente lo desidera l'umana natura. Sarebbe un composto di più aspetti di cose, sarebbe un risultato di energia, di efficacia, e di valore dell'una, e dell'altra cosa; e l'uomo per goderlo dovrebbe spartire le sue attenzioni in questo, ed in quell'altro soggetto, in questa, ed in quell'altra parte, dove si supponesse, che il vigore primitivo delle cose risedesse; e non avrebbe più il suo *tutto* raccolto in un punto indivisibile.

8. Or dunque lo stabilire, che l'essere di Dio si è l'essere d'una *ragione infinitamente compita* di tutte le cose, e perciò *infinitamente* capace di soddisfarci in tutto il desiderabile, non è certamente far consistere Iddio in un essere astratto, ed immaginario; che anzi egli è stabilirlo in un essere il più reale, il più eccellente, che mai dare si possa: egli è determinare in lui tutta l'energia, tutto il valore d'ogni cosa: egli è fissare in lui, e dimostrare l'*alfa*, e l'*omega*, il principio, ed il fine di tutto. Ma con tutto ciò non l'abbiamo noi adeguatamente spiegato, non l'abbiamo definito; che tanto non si farà mai da uomo, che viva su questa terra, se non per illusione, ovvero per impostura. Appena l'abbiamo quì accennato col formarne una semplice espressione d'indizio: e questo indizio non lascia di portar seco l'ombra dell' immagine, e dell'arcano. Troppo era filosofo l'apostolo Paolo quando scrisse, che Iddio non può vedersi in questa vita, se non se quasi per uno specchio, e per un enigma (1). Lo specchio meno offuscato per vedere l'indizio di Dio siamo certamente noi medesimi, siccome ne suggerisce Agostino (2). Ma e che cosa

(1) *Videmus nunc per speculum, et in aenigmate* (1. cor. 13 12).

(2) *In speculo, hoc est in imagine, sive per*

siamo noi? Siamo quel tal essere, che per natura sua cerca sempre la notizia, la penetrazione, la *ragione* di tutto ciò, che si dà, o si potrebbe dare. Ora in queste picciole, e scarse ragioni, che noi discorrendo intorno agli oggetti noti ricaviamo, ecco una immagine di quella *infinita ragione* di ogni reale, e possibile oggetto, che ne' *primitivi* nostri avviamenti di natura sempre ardentemente bramiamo d'ottenere per il totale nostro compimento. Ma in quest'immagine v'è di più ancora l'enigma. Quando io dico: v'è una *ragione compitissima di tutto il desiderabile*, dico una cosa, che io non sò, ma che ancora cerco: tuttavia m'immagino di quale stato ella debba essere: m'immagino, che dovrà essere una cosa, la quale riquadrando tutta la forza intellettiva del mio spirito, e facendomi penetrare tutto il valore di se, e delle cose, quant'io ne sarò desideroso, riempirà la mia capacità, e mi soddisferà appieno. Ma quando io soggiungo: *questa ragione di tutto il desiderabile ella è infinitamente compita per se medesima;* allora io rimango nell'arcano (1).

imaginem hanc, quod sumus nos (lib. 15 de Trinit. cap. 8).

(1) Questo è l'arcano di cui parla s. Paolo scrivendo a' corinti col dire: *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor. hominis ascendit quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum.* Ad cor. 1 cap. 2. 9.

Sanno insegnare i filosofi, che noi dell'*infinito* non possiamo avere in questa vita se non se un'idea chiamata *negativa*: possiamo dire soltanto, che l'*infinito* non deve portar seco nè questa, nè quella, nè qualunque altra limitazione; ma ciò, che sia egli in se stesso di grande, non ci sarà mai possibile d'asserirlo. Un cieco nato sà per certezza morale, che dassi la luce; di tanto vien egli assicurato per tutta la fede umana; e su di ciò va egli formando qualche idea, figurandosi la luce a somiglianza del suono, che riporta una voce all'orecchio, la quale sia anche proferita da lontano. Ma non sà dir altro, se non che la luce debb'essere una cosa, che non porti oscurità, lo che per lui vuol dire, che non porti la privazione del vedere; e come siasi poi questa luce, l'ignora affatto, e gli pare un arcano. Così và nel caso nostro. Allorchè noi diciamo del grande oggetto di tutti gli oggetti, ch'egli è una *ragione compitissima di tutto*, lo vediamo sì; ma lo vediamo per un' immagine osservata in noi medesimi, che siamo *ragionevoli* per natura; e allora quando soggiugniamo, che questa *ragione* ella è tanto compita in se medesima, che dee dirsi *infinita*, noi passiamo dallo stato d'immagine allo stato di enigma, da che altro non possiamo affermare, se non che questa grande *ragione* non sarà punto limitata a questi, o quegli al-

tri soli aspetti delle cose, non sarà languida, e mancante come sono quelle altre, che noi andiamo da questi oggetti ricavando; ma sarà brillantissima, perchè tutta risulterà in un soggetto realissimo: sarà penetrantissima, e capacissima di soddisfarci in un grado sommo; il che vale poi lo stesso, che dire in un grado senza numero, e senza paragone più forte, che non sieno capaci di appagarci questi nostri sensi, fossero ben anche d'un vigore, e d'una esquisitezza a mille doppj accresciuta. Ma in che mai di positivo consisterà ella questa *ragione infinita;* nò in vero, che non possiamo pur anche immaginarcelo (1).

(1) Taluni si sono dati a credere, che l'uomo abbia in questa vita un'idea positiva dell'*infinito assoluto*: e perchè non vedevano, come quest'idea *positiva* ricavar si potesse per mezzo di questi sensi limitati, hanno supposto, che ella fosse ingenita allo spirito umano. Ma questi primieramente non rifletterono bene, che se l'uomo avesse *positivamente* l'idea dell'*infinito assoluto*, già sarebbe nel pieno di sua felicità, sarebbe giunto all'ultimo suo fine, per tutto ciò, che abbiamo noi a suo luogo dimostrato. L'idea *positiva* d'una cosa indivisibile, e semplicissima, quale debb'essere onninamente l'*infinito*, di cui parliamo, non può ottenersi certamente, se non si ottiene tutta, quanto almanco l'uomo n'è capace di riceverla. E questo basta per soddisfare l'uomo interamente, e beatificarlo.

In secondo luogo s'abbagliano essi nell'attaccare questo termine di *positivo*. Egli è certo, che l'*infinito assoluto*, come abbiamo dato a divedere, esiste qual altro soggetto realissimo; poichè non può essere

CAPO IX.

Seconda nozione del grande oggetto di nostra intera felicità. Con quali riserve debbe questa maneggiarsi per un sistema teologico. Dritto dell'uomo di formarsi questa sorta di teologìa, la quale può chiamarsi descrittiva, *ma insiememente dogmatica.*

1. Ora se tanto è debole, e mancante l'anzidetta nozione, che abbiamo dato del *bene di tutti i beni*, del grande Iddio, tuttochè sia ella della più propria, della più dogmatica *indicazione*, che immediatamente ricavare si possa dal genuino codice di nostra natura; quanto sarà più fiacca, e quanto sarà più scadente, e lontana dalla realtà dell'oggetto qualunque altra nozione, che ne possa

un'idea di astrazione, ma di tutta la sussistenza effettiva. Di questo reale soggetto noi senza fallo ne abbiamo costantemente in noi medesimi un indizio vero, e positivo; ma l'abbiamo in immagine, secondo ciò, che spiegavamo testè. A questo indizio *positivo*, ci si aggiugne l'enigma dell'*infinito*. Ora gli accennati filosofi in vece di attaccare l'idea del *positivo* all'indizio, che abbiamo d'un soggetto reale (comunque sia egli nella sua infinità), l'attaccano all'*infinito*: e con questo equivoco pretendono, che siavi nell'uomo un'idea dell'*infinito positivo*. Si rischiarino adunque di un tale abbaglio; e quindi incomincieranno a persuadersi, che per questa parte non fa mestieri di mettere in campo, e sostenere l'ipotesi delle idee innate.

mettere in campo l'umana rettorica? l'Areopagita scrivendo al carissimo suo Timoteo pone tutte in un mazzo le espressioni, che sappia inventare l'umana teologia; e le dichiara come quelle da non credersi mai, che sieno le proprie, e le acconcie per denotare Iddio (1). Quindi è che mostrasi egli mal contento perfino di que' termini, che pure sembrano i più semplici, ed i più vicini al vero, quali appunto sono i termini di *esistenza*, di *deità*, di *bontà*, onde spiegare l'oggetto infinito di tutti gli oggetti. Vuole piuttosto, che si predichi di lui una *soprastanziale esistenza*, una *sopradivina deità*, una *soprabuona bontà* (2). Tanto era spiegata in questo cristiano filosofo quella ferma indicazione del sovrano centro di nostra piena felicità, la quale indicazione siccome è costantissima nel

(1) *Rursum ascendentes profitemur (Deum), nec animum esse, nec mentem, ... nec veritatem. nec bonitatem, nec spiritum esse, ut nos sciamus, nec Filii, nec Patris rationem, nec aliquid eorum, quae nobis, aut cuiquam naturae sunt cognita....: Quippe cum et omnem affirmationem superet perfecta illa, et singularis causa omnium, et omni negatione superior sit praestantia ejus, qui et ab omnibus omnino secretus est, et universa multum superat.* S. Dyonis. de myst. theol. cap. 5.

(2) *Supersubstantialis existentia, superdivina deitas, superbona bonitas.* S. Dyonis. de divin. nominib. cap. 2.

suggerirci, che v'è realmente questo gran centro, questo eccelso Dio; così è severissima nel riprenderci qualora volessimo persuaderci, che i termini anche più ricercati nel più alto nostro rapimento di spirito, se gli possano adattare decisivamente, e senza contrasto!

2. Che se questi vocaboli ancora d'*esistenza*, di *deità*, di *bontà*, i quali pure ci danno un'idea tanto superiore agli altri, sono d'un ordine troppo basso, ed assolutamente parlando non convengono di tutta precisione al *bene di ogni bene*, alla *ragione infinita di ogni cosa*, secondo quella sovragrande indicazione, che ne abbiamo in noi medesimi; quanto più inferiori, e meno degni saranno di lui que' termini, onde noi ci argomentiamo colle nostre speculazioni, e colle nostre scuole di esporre i di lui attributi, ed ora lo chiamiamo potente, ora saggio, e prudente, ora forte, ora giusto, ora puro ec.? Queste idee di potenza, di sapienza, di prudenza, di fortezza, di giustizia sono ricavate, e prese immediatamente a prestito da noi medesimi, o da altri oggetti a noi cogniti. Ce ne avvisa espressamente il catechismo del Tridentino(1).

(1) *Nomina, quae Deo attribuuntur, a rebus creatis mutuari cogimur.* Catechis. Conc. Trident. ad Paroch. jussu Pii V art. Spir. Sanct.

È vero, che volendo noi attribuire coteste proprietà al grande oggetto supremo, le ingrandiamo al non più oltre, e le stendiamo in infinito. Ma questo egli è uno sforzo, a dir così, del nostro ingegno, lodevole sì; ma però molto debole, e mancante per esprimere con adeguata coerenza di concetti quanto si vorrebbe esprimere. E qual coerenza in fatti potrà mai ritrovarsi propriamente tra questa idea del *potere*, che noi impariamo immediatamente da ciò, che si chiama *potenza* nell'uomo, o in altra cosa creata, e tra quell'altra idea dell'*infinito?* Il *potere* dell' uomo, e di qualunque altra cosa ha la natura sua radicalmente imbevuta, per così dire, dello stato di limitazione, ed in questo solo stato a noi ci si presenta; nè altra idea, che sia fuori di questo stato ci può ella dare. L'*infinito* poi ci risveglia un indizio di cosa, la quale debba essere tutta nella sua semplicissima essenza imbevuta, diremo così, d'uno stato, che si oppone, ed esclude per natura sua ogni mancamento, ed ogni limitazione possibile. Dunque l'una di queste idee tanto s'allontana, ed esclude l'altra, quanto lo stato del caldo s'allontana, ed esclude lo stato del freddo. Chi pertanto unisce in un solo concetto l'idea di *potere*, che hassi dall'uomo, o dalle altre cose mondiali, coll' idea dell'*infinito*, fa in sostanza lo stesso, che sta-

bilire questa proposizione : lo stato del caldo è freddo. La necessità, che avesse taluno di dare allo stato del caldo l'epiteto di freddo, per ispiegare in una maniera sensibile, a qualche dato proposito, un suo vero, e giusto concetto, che in altra guisa non sarebbe mai sensibilmente spiegato, potrà fare, che questo tale ne meriti lode. Ma se pretendesse costui d'avere, anche senza di simile riguardo, composto una proposizione assolutamente propria, e giusta, incontrarebbe senza fallo il biasimo universale. Così và nel caso presente. La necessità di esprimere meno insensibilmente quel sovrano indizio, che noi abbiamo della divinità, e non altro, può giustificare, ed abbastanza giustifica quelli, che alla suddetta idea del *potere* uniscono l'idea dell'*infinito*: a patto però, che non pretendano d'obbligare l'ateista, o qualunque altro oppositore ad appagarsi con tutto lo spirito filosofico di questa unione d'idee, tenendola come se fosse la più genuina, e la più definitiva di Dio (1).

(1) Credono molti, che il dire *finito*, ed *infinito* sia lo stesso, che dire: *poco*, e *molto*; *picciolo*, e *grande*. Ma trattandosi d'*infinito assoluto*, quale si è il solo Dio, questo è un errore de' più massicci, qualunque volta non si parli in un senso di comparazione figurata, ed enigmatica. L'*infinito assoluto* non ha punto in se stesso, nè può avere di quanto ritro-

3. Non pretese tal cosa mai chiunque seppe con sottile, e fermo criterio ravvivare, e rischiarire quel costante semplicissimo indizio, che trovasi nell'uomo intorno all'oggetto divino. Io veggo tra gli altri il gran dottore Agostino, il quale parlando di coteste proprietà, che sogliono attribuirsi a Dio, scrive così: „ Non accade in vero, da noi si „ pensi, che una cosa in Dio sia la potenza, „ un'altra la prudenza, un'altra la fortezza, „ un'altra la giustizia, un'altra la purezza.

vasi nel *finito* (od anche nell'*indefinito*); ma debbe soltanto avere in se il compitissimo valore di tutto ciò, che avvi in ogni altra cosa, e lo debbe avere in eccesso, e senza paragone più vivamente, e pienamente, che il sole non abbia in se stesso il valore de' frutti, che spuntano su l'albero, senza contenere i frutti medesimi. E se fosse altrimenti, ei non sarebbe *infinito per assoluto*, ma lo sarebbe solamente quanto all'uno, o quanto all'altro modo; e perciò in qualche parte converrebbe cogli altri oggetti, e anderebbe con esso loro compreso sotto ad un qualche genere universale di cose, ciò che sempre mai ha negato qualunque esperto filosofo. Mi si dirà, che l'*infinito* spiegato in questa maniera egli è *inconcepibile*; ma nò: dicasi piuttosto, ch'egli è *inesprimibile* per via di termini adeguatamente proprii. Dell'*inconcepibile* non può l'uomo pur anche incominciar a pensare, e discorrere, e molto meno può giugnere a formarne un'intera figura d'enigma. Io però di quest'*infinito* ne penso con un fermissimo *indizio*, e discorrendo l'adombro, quanto mi vien permesso dalla ristrettezza delle immagini terrene.

„ Quante sono le proprietà di questa sorta,
„ che tu attribuisci a Dio, non devi pensare,
„ che sieno affezioni diverse, le quali si tro-
„ vino in esso; che anzi devi credere, che
„ niente tu dici con queste belle espressioni,
„ che sia degno di lui; mentre coteste sono
„ affezioni delle anime illustrate in certa
„ guisa, e perfezionate a modo loro dalla vir-
„ tù di quella divina luce, non altrimenti,
„ che i corpi vengono illustrati da questa
„ luce visibile. Si tolga questa luce restano
„ tutti i corpi d'un colore medesimo, o a dir
„ meglio sen rimangono senza verun colore.
„ Ma facciasi, che ritorni questa luce, e si
„ spanda in sù de' corpi, ecco tosto, che seb-
„ bene ella sia d'una sola proprietà, fa tut-
„ tavia, che sopravenga ai corpi una diversa
„ vaghezza, secondo le diverse loro corporee
„ qualità. Adunque le affezioni sudette sono
„ proprie delle anime, le quali restano bene
„ impresse da quella luce, che non riceve
„ impressioni, e restano così formate da lei,
„ che non riceve forma „ (1).

(1) *Neque enim in Deo aliud potestas, aliud prudentia, aliud fortitudo, et aliud justitia, aut aliud castitas. Quidquid horum de Deo dicis, neque aliud, et aliud intelligitur, et nihil digne dicitur, quia haec animarum sunt, quas illa lux perfundit quodam modo, et pro suis qualitatibus afficit, quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Si*

4. Comprendeva chiaramente il dottore, che con quella inesprimibile idea di costantissima indicazione, che noi abbiamo di Dio, tanto hanno che fare questi attributi di *potenza*, di *prudenza*, di *fortezza*, di *giustizia*, e simili altri, quanto ha che fare il rosso del corallo, il giallo dell'oro, il verde dell' erba, e tutti gli altri colori de' corpi col sole, e colla luce, secondo che se ne pensava comunemente innanzi agli esperimenti del prisma newtoniano. La luce per opinione di chi non la sente col Newton, ella è priva di ogni, che siasi colore. Ma però si è quella, in virtù della quale il corallo rosseggia, l'oro è giallo, e l'erba è verde. Se innanzi alle esperienze newtoniane io avessi detto: La luce è veramente, e propriamente verde, tutti mi avrebbero comunemente pigliato a deridere; e per quanto io mi fossi ingegnato di dare a questo verde degli epiteti superlativi, i quali più da vicino si potessero accostare all'idea della luce, ed avessi detto: La luce è verde

auferatur, unus est corporibus omnis color, qui potius dicendus est nullus color. Cum autem illata illustraverit corpora, quamvis ipsa unius modi sit, pro diversis tamen corporum qualitatibus diverso ea nitore adspergit. Ergo animarum sunt istae affectiones, quae bene sunt affectae ab illa luce, quae non afficitur, et formatae ab illa, quae non formatur. S. Aug. serm. 341 cap. 6.

di una maniera grandissima, di una maniera tutta pura, e sincera; ogn'uno risposto m'avrebbe: e che ha da fare il verde col grande, ed eccelso, col puro, e col sincero? Qual coerenza d'idee sarà mai cotesta? *Verde* porta un'idea di colore: *Limpido* porta un'idea di *diafano*, cioè a dire *senza colori*. Dunque la luce sarà veramente un colorito senza colori. Dunque sarà un mostro d'idee: sarà una ripugnanza tale di ragione, che se noi non la vedessimo cogli occhi nostri dovremmo per questa tua descrizione, e pretensione assolutamente negarla.

5. Così del pari a que' tali, che pretendono con un ciglio da cattedratici di parlare in tutta la verità, e proprietà del concetto, qualora attribuiscono a Dio il *potere*, la *fortezza*, la *giustizia*, o simili altre doti, e vi aggiungono gli epiteti più grandi, chiamandolo d'una *potenza*, d'una *fortezza*, d'una *giustizia infinita*, potrà un acuto filosofo rispondere: se io non avessi in me medesimo un indizio fermissimo dell'esistenza di questo sovrano oggetto dell'umana felicità, chiamato Iddio, o a quest' indizio io non ponessi mente, e non lo spiegassi in me stesso a dovere, come pur troppo non fanno tanti, i quali sono chiamati ateisti, mi trovarei al caso di negarlo assolutamente in vista di cotesta esposizione, che me ne fate, coll' attac-

care ad un soggetto tutto per se medesimo semplicissimo un' idea di *potenza* ricavata dall' uomo, il quale per se medesimo ha confini, e misura, e coll' unirvi insieme l' idea dell'*infinito assoluto*, il quale diametralmente si oppone a qualunque limitazione o mancanza. Tanto può stare quest' idea con quella, quanto può stare l'idea del *colorito*, coll' idea di cosa *diafana*. Molto più quindi (potrebbe soggiugnere l'accennato filosofo) m'impegnarei nel contradire all'esistenza di questo Dio, quando ascolto da voi in un tuono di comprensiva, e perentoria definizione, posto insieme in una divinità sommamente indivisibile, un *infinito* di *giustizia*, che dicesi *vendicativa*, ed un *infinito* di *misericordia*, e *beneficenza*: un infinito di *necessità* in tutto il di lui operare interno, ed un *infinito* di *libertà* in tutte le di lui esteriori operazioni, accertandomi voi nello stesso tempo, che tutte le di lui azioni, quanto alla sostanza, sono poi la stessa cosa col di lui essere, o vogliam dire colla medesima di lui natura.

6. Tant' è: l'idea di stabile *indicazione*, che havvi nell'uomo intorno all' oggetto sublimissimo de' suoi desiderii, esigge assolutamente, che la rettorica umana, quando vuole restrignersi alla migliore proprietà di sentimenti, che ella possa usare in parlando di lui, esigge, io dico, assolutamente, che ella

non s'avanzi a dir altro, se non se, che Iddio è un oggetto imperscrutabile dai mortali, che egli è inesprimibile, che egli è ineffabile, secondo che per ordinario parla Agostino, specialmente nelle sue meditazioni (1). Tutto ciò, che delle proprietà divine possiamo sempre dire con verità, stando noi a quella similitudine della luce, che reca il medesimo Dottore, egli è, che siccome ritrovasi nella luce tal forza, per cui il corallo rosseggia, ingiallisce l'oro, e l'erba verdeggia; così in quell' oggetto divino incomprensibile, del quale scrive Lattanzio; *mente vix cernitur (divin. inst. cap.* 1.) debb' esservi una tal quale sovragrande energìa, un tal quale sovrano valore pienissimo, e primitivo di tutto ciò, che noi diciamo *potenza*, *sapienza*, *prudenza*, ossia *providenza*, *giustizia*, *misericordia*, *libertà*, e simili altre cose; l'idea delle quali noi vediamo a risplendere nelle creature tutto dì, in grazia appunto di quella vivissima relazione, e dipendenza, che queste con quello mantengono. Sotto a questa precisione di concetto, l'umana rettorica potrà vantarsi di parlare con qualche proprietà dell'eccelso Iddio, quando lo chiama *potente*, *sapiente*,

(1) *Hujus . . . immensam profunditatem, mens humana concipere non potest, nec oratoria lingua enarrare, neque diffusi sermones, nec bibliothecarum volumina queunt explicare.* S. Aug. medit. cap. 29.

giusto , misericordioso ec., sotto intendendo, che questi attributi gli sieno dovuti in quella guisa , che sono dovuti alla luce i colori. Imperocchè la luce quantunque priva di colori nella succennata opinione , è però sempre quella , in vigor della quale i corpi sono coloriti.

7. Se noi per altro prescindiamo dal dovere , che ci corre in certe circostanze , di attenerci a questo rigore di precisione , onde pensare , e disputare dell'oggetto divino colla più possibile esattezza; egli è certo , che sarà cosa non solamente permessa , ma lodevolissima l'attribuirgli liberamente, e col maggiore ingrandimento de' nostri vocaboli quelle doti più scelte , che in noi si ritrovano. Il grande Iddio , siccome scrive il sempre lodato Agostino , *ammette l'ossequio della nostra voce , non ostante , che nulla di lui si possa degnamente asserire, e vuole, che noi godiamo delle parole nostre , nel mentre , che intendiamo di lodarlo per via di queste* (1). Sì certamente : È diritto dell'uomo il godere del centro amatissimo di sua piena felicità alla meglio , che si possa, anche nel corso di questa vita. È diritto per conseguenza dell'uomo

(1) *Et tamen Deus cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit*: Aug. de Doct. Christ. cap. 6.

di formare in se stesso delle espressioni, e delle immagini, per le quali ei senta dentro di se, che quella ferma indicazione, che egli ha dell' ineffabile oggetto di tutti i beni vie maggiormente sempre s' ingrandisce, e domina in lui con qualche sensibilità su delle immagini, che egli continuamente ritrae dagli altri oggetti. Questa si è l'indole della rettorica naturale, che allor quando l'uomo ritrova una cosa di suo piacimento, ne vada egli tosto amplificando l' idea, coll' attribuire a questa cosa ciò ancora, che non le si può confare se non per uno qualunque siasi rapporto, per una qualunque si voglia similitudine. Quello sposo volendo magnificare nell' animo suo, e degli altri amici l'idea della gradita sua sposa, ora dice, che questa è una colomba: ora, che ella ha un collo d'avorio; ed ora, che ha le mani lisciate al tornio. Ed in tal guisa può dirsi, che innanzi ancora di farne acquisto, egli gioisca, e goda alla meglio, che gli è possibile, di lei.

8. Entri pur dunque l'uemo colla naturale sua rettorica, e facendola da teologo, ricerchi fra tutte le idee, che avere si possono in questo corso di vita quelle, che sono le più sollevate, e le meno lontane per analogia, e per enigma da quella più dogmatica nozione, sotto alla quale ci viene indicato il bene di tutti i beni: le unisca ordinatamente,

e gliene faccia una serie d'attributi. Coteste idee meno lontane, saranno quelle certamente, che si ritraggono dall'essere più nobile del mondo, che è per l'appunto l'uomo istesso, che ragiona, e discorre. Tale sarà l'idea dello spirito, dell'intelletto, della volontà, della sapienza, della potenza, e simili altre. Ora si serva egli di queste, e dica pure assolutamente, che il sublimissimo centro di tutta l'umana felicità, il grande Iddio, egli è uno spirito purissimo, che egli ha un intelletto, una sapienza inarrivabile, con una volontà, con una potenza universale, ed efficacissima, con una giustizia senza pari, con una misericordia senza confini ec.

9. E poichè queste idee sono tali, che presa ogni una di esse di per se medesima, non da un concetto mancante, ed imperfetto per l'uomo, dal quale sono da principio ricavate, s'attribuiscano pure a Dio senz'altra riserva, e spiegazione, in fuori di quella, che abbiamo di già insinuata per certe date circostanze di tempo. In risguardo poi a quelle idee, che vanno mischiate con altre, le quali portano della ristrettezza, e della imperfezione anche nell'uomo, da cui sono pigliate, come sarebbono quelle del dispiacere, del pentimento, e dell'ira, si connettano pure, e s'attribuiscano a lui; ma sempre con una pronta esposizione, e protesta d'accor-

dargliele soltanto per quell'aspetto, ond'elle possono andare sgombre; e lontane dalla impurità delle umane passioni.

10. Su di questo piano potrà l'uomo formare un sistema di teologia *descrittiva* del sommo Bene, la quale sarà a dirsi *dogmatica:* primieramente perchè sarà tutta diretta ad ottenere in noi quella più esatta amplificazione, che l'uomo nelle sue presenti idee può fare intorno a quella semplicissima, ed incontrastabile indicazione, che ha del centro di tutti i suoi contenti, la quale indicazione dee dirsi il fondamento di ogni dogma: in secondo luogo dovrà dirsi *dogmatica*, perchè ci viene suggerita dal diritto di natura, secondo che dicevamo più sù, il qual diritto è senza dubbio il primo dogma dell'uomo. Insorgerà l'uno, e l'altro avversario, e sottilizzando il valore delle suddette espressioni, onde noi *descriviamo* nella miglior maniera l'eccelso Dio, rileverà questa, e quell'altra contradizione, questa, e quell'altra incoerenza. Ma noi dovremo tostamente protestare, che avendo preso a prestito le nostre idee dalle cose limitate di questo mondo, per vestire, diremo così, un oggetto *infinito*, di cui appena una ferma *indicazione* abbiamo, e in tal guisa rendercelo meno insensibile; non pretendiamo giammai, per quanto sieno state da noi coteste idee nobilitate, che elleno ci die-

no un concetto, una descrizione piana, e senza veruna scabrosità. Se noi ci trovaremo in necessità di vestire un gigante co'panni d'un pigmeo; per quanto ci studiaremo di adattarglieli, affè che sempre ci batterà sull'occhio l'una, e l'altra scoerenza. Ma che perciò? provino gli avversarii, che la natura non ci dà questo diritto di usare coteste idee per avvicinare a noi più, che ne sia possibile, il bene di tutti i beni, salvandone sempre alla meglio la sublimissima sua dignità: provino, che sì fatte idee non sono le più nobili, che sappia l'umana rettorica rintracciare; e allora se non la vinceranno, mostreranno almeno d' intendere la natura delle nostre tesi, e non faranno la misera comparsa di ragionatori senza logica supposizione. Essi infatti suppongono, che la serie delle accennate idee teologicamente raccolte, sia una vera definizione dell'oggetto divino, quando non è per noi, che una semplice descrizione tirata alla meglio, che si possa per un comodo ben giusto, e connaturale al nostro spirito nel suo presente stato di vita. A questa naturalezza di comodo noi faremo osservare in appresso, quanto sia stato portato l'uomo sempre mai. Che se gli avversarii volessero objettarci, e riprenderci intorno all'ordine, col quale vengono disposte da noi coteste nostre idee nella sudetta descrizione di Dio: volessero objettarci

intorno alla forza maggiore, che da noi si dà all'una sovra dell'altra di queste idee descrittive, allora non saranno più di quegli oppositori, che attaccano il dogma; saranno piuttosto di quegli altri, che si chiamano oppositori semplicemente scolastici, de' quali noi discorreremo in seguito. Resti quì intanto nell' accennata *descrizione* fissata la seconda nozione del sommo bene Iddio, la quale noi vogliamo sia gettata per un altro fondamento necessario dello studio analitico della religione. E siccome la prima nozione arrecata, o sviluppata dalla nostra analisi dee chiamarsi unicamente *indicativa* di Dio: così la seconda dee soltanto appellarsi *descrittiva* (1).

(1) Qnesto termine di nozione *descrittiva*, che si oppone alla nozione di Dio indicativa; forse non ispiega abbastanza tutta la forza del concetto da noi esposto in questo capo; ma ritornando egli più comodo per tutto l'uso, che occorrerà di farne in seguito, preghiamo il leggitore a pigliarlo sempre in quell'aspetto, che viene qui preso da noi, in senso cioè di esprimere l'esposizione, che fassi di Dio dagli uomini cogli attributi migliori, che sappia ritrovare, ed attaccargli positivamente l'umana eloquenza, condotta da quelle *dogmatiche* ragioni, che abbiamo accennato.

CAPO X.

In due parti è necessario, che si divida il trattato di Dio. L'una che sia d'una teologia semplicemente indicativa, *o puramente* razionale, *e l'altra d'una teologia* descrittiva: *quella per un compendio, questa per un estensione rettorica degli umani pensieri. Utilità grandissima nell' uso della prima parte.*

1. Il celebre Dionigi Areopagita dopo d'avere ammonito il suo Timoteo di abbandonare tutte le idee delle cose, che sono, e delle cose, che non sono, per sollevarsi con tutta la giustezza della mente a quell' infinito oggetto, che supera ogni *essenza*, ed è ben lontano da ogni nostra *scienza*: dopo d'avergli insinuato d' inalzarsi da ignorante nel globo delle divine tenebre, dove per altro un raggio non manca di luce sincera (il qual raggio viene da noi chiamato nozione d'una ferma costantissima *indicazione* di Dio) : dopo d'averlo avvisato di cautelarsi contro a quelli, che essendo male istruiti di questi inconcussi principii di religione, mostrano di credere, che tutto il più nobile delle cose restringasi a ciò, che veggono, e conoscono, e perciò si argomentano di ben intendere colla loro scien-

za l'essere divino; dopo tutto ciò, viene quindi a dire, che l'apostolo Bartolommeo con grande avvedutezza insegnava, che due sorta vi sono di teologia: l'una *grande*, e l'altra *minima*: e così due sorta di evangelio: l'una di *estensione*, e l'altra di *compendio* (1).

(1) *Tu autem Timothee charissime, pro maxima mysticorum speculatorum exercitatione, qua vales, praetermitte et sensus, et mentis actiones, eaque omnia et quae sub sensum cadunt, et animo cernuntur, et quae non sunt, et quae sunt omnia, teque ad ejus, qui omnem essentiam, omnemque scientiam superat, conjunctionem, et unitatem pro virili parte ignorando excita. Libero enim, solutoque, ac liquido a te ab omnibus discessu ad divinarum tenebrarum radium, qui omni essentia superior est contendes, cum et omnia demseris, et ab omnibus solutus fueris, et liber. Vide autem ne quis eorum, qui non sunt initiati sacris nostrae Religionis haec audiat. Eos vero dico, qui in iis, quae sunt commorantur, nec quicquam iis, quae sunt praestantia esse existimant, sed eum qui posuit tenebras latibulum suum, scientia sua se intelligere arbitrantur . . . Hoc quidem modo divinus Bartholomaeus ait, et magnam esse teologiam, et minimam: atque evangelium amplum, et magnum, rursusque compendiarum.* S. Dyon. de Myst. Theol. cap. 1.

Da questa sentenza predicata dall'apostolo Bartolommeo, ed anche probabilmente scritta, siccome riflette il Corderio (*ad cap.* 1. *de Myst. Thol. S. Dyonis.* §. 3.), forma un altro argomento S. Massimo per l'antichità di questo celebre Dionigi. *Nota hic etiam* (sono parole di S. Massimo negli scogli al sudetto capo) *divina haec opera sine fictione magni esse Dyonisii.*

2. Ecco in qual maniera la sentivano i primi professori, e maestri della filosofia cristiana. Questo si è lo stesso, che dare la materia, e la spinta di formare una volta quel piano da noi proposto affine di ben quadrarsi, e munirsi nello studio della religione. Sì in verità: due trattati sono troppo necessarii, o vogliam dire due parti del trattato di Dio. E se per l'addietro questo piano non si è ridotto a metodo, sarà al certo pregievolissima cosa, che si riduca, e si compisca a questo nostro secolo, in cui la folla de' ragionatori va richiamando la polvere tenebrosa de' secoli passati, sulla materia di religione, e cerca di vieppiù condensarla cogli ultimi sforzi dell'umano pensare. Adunque fa duopo stabilire la prima parte di questo trattato, e ragionarla su quella prima nozione *indicativa*, che porta in se medesimo ogni uomo, o voglia esso, o non voglia. Quì fa mestieri di rilevare, che questa stessa fermissima *indicazione*, perchè appunto ci lascia con tutta l'ammirazione, e lo stupore sul ciglio, vuole assolutamente, che noi predichiamo questo *Dio* come un oggetto sempre ineffabile, sempre inesprimibile per qualunque siasi unione, ed ingrandimento di concetti, che noi pren-

Nam praeter quod in prioribus libris quorumdam, qui apostolis convixerant sententias adfert, nunc sententiam Divi Bartholomaei adjungit.

diamo o dalle cose corporee, e dalle cose incorporee, o dalle cose che realmente vi sieno, o da quelle ancora, che mai potessero per avventura esistere.

3. E perchè poi questa nozione di fermo *indizio*, che ogni uomo conserva in se stesso, dell'oggetto divino, venne ad essere colla nostra analisi condotta sotto ad un concetto non più generico, siccome era quello di *sommo bene;* ma specifico, e significante di una cosa determinata, e nota; dovremo in conseguenza riportare sotto a questo individuato concetto d'analisi la concatenazione di tutto ciò, che agli uomini accade di trattare con qualunque siasi o prossima, o rimota connessione, e rapporto alla divinità. E sotto a questa teoria potremo decisivamente rispondere alle istanze di qualunque avversario, secondo, che vuole, e c'insinua l'apostolo Pietro (1). Sarà questa una risposta di *teologia minima*, di *evangelio compendioso:* Ma sarà quella, che ridurrà sempre l'avversario ad un punto fermo di quella filosofia, che anche il Mirabaud, e tant'altri *spiriti forti* moderni mostrano di ardentemente desiderare, e che essi chiamano *filosofia del fatto di natura*, e non dell'ipotesi, e non dell'opinione umana.

(1) *Parati semper ad* satisfactionem *omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est spe.* 1. Pet. 3. 15.

4. *Filosofia del fatto* è, che l'uomo con tutto il trasporto di sua natura cerca un bene di tutti i beni; e che cercandolo con tutta la forza de'suoi *primitivi* avviamenti naturali, con una fermezza uguale a tutta questa forza, suppone ancora, che vi si dia. *Filosofia del fatto* è, che analizzato questo *bene di tutti i beni* non è poi altro per l'uomo; che l'idea semplicissima, e compitissima, ossia la ragione infinitamente piena di tutte le cose, la quale appunto per essere semplicissima, ed infinita, è dovere, che porti in se, e mantenga nella sua semplicità tutta la reale energìa, tutto il valore originario, e perfettissimo di qualunque altro oggetto così in riguardo alla di lui natura, come in risguardo alla di lui esistenza, e condizione, alle di lui relazioni, alle di lui rassomiglianze, e dissomiglianze con tutte le altre cose reali, o possibili. *Filosofia del fatto* è, che se otterrassi una volta questa compitissima ragione dall'uomo, avrà egli per conseguenza ottenuto in se medesimo il possesso di quanto potrà mai desiderare, e l'avrà ottenuto con una soddisfazione, e contentezza a mille, e mille doppj assai più vivace, e penetrante, che non si possa ottenere colla mendicità di questi sensi di carne. Ecco adunque il *Dio*, che ci vien dato non già dalla conghiettura, non già dall'educazione umana; ma dalla *filosofia del fatto*. Que-

sta impertanto si è la base fermissima, dove condotto, che sia qualunque irreligioso oppositore, forza è, che o rompa l'impeto delle sue contradizioni, o come un flutto ribattuto da uno scoglio sen ritorni a dietro gorgogliando, e via via perdendo il suo mormorìo.

5. Ritornerà costui, e ci verrà egli ripetendo, che questa nozione del sommo bene Iddio compresa nei termini d'una *ragione infinita di tutte le cose*, ci lascia nella oscurità. E sì per l'appunto (ripiglieremo noi): così debb'essere, come abbiamo di già per innanzi dimostrato. Noi certamente non sappiamo, che cosa in sostanza precisamente leggeremo, che cosa penetraremo in quella *ragione infinita* di tutto. Che se lo sapessimo, già saremmo fin da quest'ora giunti al sospirato termine delle nostre piene soddisfazioni, e più non lo cercaremmo: tuttavolta sappiamo pur bene che cosa dire ci vogliamo, quando diciamo: *ragione*. Sappiamo, che la *ragione* è quella cosa, la quale ci quadra, ci capacita, e ci calma su di qualunque nostra interiore ansietà, e ricerca: sappiamo, che per genio indispensabile della natura nostra, anche senza riflessione, e studio, raccogliamo noi tutto dì le idee, che andiamo ricavando dai sensi, le aduniamo sotto ad una sola idea, e facciamo, che questa ci serva di *ragione*, e di spiegazione per tutte le altre. Noi infatti dopo d'aver co-

nosciuto, che Pietro ha la proprietà naturale di ridere, che questa proprietà l'ha pur anche Paolo, e l'ha Giovanni, e l'ha Francesco ec., veniamo a raccogliere, ed esprimere tutte queste idee sotto ad una sola, sotto ad un solo concetto, e diciamo; *l'uomo è risibile*. E se qualcuno ci addimanda, perchè Pietro ha la proprietà di ridere, noi rispondiamo tostamente; *perchè l'uomo è risibile*. Nello stesso tempo noi possiamo rientrare in noi medesimi, e capacitarci bene, che il *sentire* dell'uomo non sia in sostanza d'un altra facoltà diversa da quella dell' *intendere*, siccome già si è fatto rilevare a suo luogo: possiamo persuaderci, che quando *sentiamo*, non facciamo altro, che formare, o ravvivare nello spirito nostro un idea di quella cosa, che ci tocca per esempio la mano, e insieme insieme formare, o ravvivare un idea della nostra mano medesima per quella parte, e per quella piega, e modificazione, che ella prende nell' essere toccata da quella data cosa. Possiamo in conseguenza stabilire, che ancora quando noi adopriamo immediatamente i nostri organi del corpo intorno a questi oggetti del mondo, siamo sempre nell'esercizio di raunare, ed amplificare idee, coll' invariabile genio di vedere poi tutte coteste idee comprese sotto ad una sola idea, la quale ci vaglia per tutte,

o vogliamo dire, ci sia la *ragione* di tutte compitissima, e brillantissima.

6. Adunque coteste cose almeno sono tutte a nostra portata, e possono essere da qualunque uomo ben intese fuori d'enigma, quando nominiamo noi la *ragione infinita di tutte le cose*. Per lo che se verrà a noi un filosofo a muoverci la quistione, per sapere il definitivo *perchè*, onde le cose mondiali debbano riuscire con quest'ordine, col quale infatti riescono, piuttosto, che con un altro, il quale sembrarebbe alle picciole nostre vedute forse più grato, e plausibile; noi attenendoci tosto alla *filosofia del fatto*, potremo decisivamente rispondere: perchè di questa disposizione di cose avvi in effetto una *ragione infinitamente compita*. In questa risposta gli diciamo una cosa, che se è per una parte, come assolutamente debb'essere, nascosta, e ricoperta; resta ella però sufficiemmente indicata per l'altra parte con un termine abbastanza noto, qual'è il termine di *ragione*. Sa egli infatti, che cosa è *ragione*, quantunque non sappia che cosa è *ragione infinitamente compita*; vorrebbe però saperlo; e perciò ad incontrarsi una volta in questo punto, ed a penetrare quest'*infinito* di *ragione* intorno alle cose tutte aspira egli sempre mai con tutto il genio di sua natura. Se il filosofo quindi ci ripiglia, e dice: ma e questa

ragione sarà poi giusta? noi saremo subito al caso di replicare, e soggiugnere, che ella infatti deve essere tanto giusta, quanto è vero, che questa essendo appunto una *ragione* per ogni riguardo *compitissima*, potrà capacitare qualunque uomo, che ne sia fatto a parte, e capacitarlo con una pienezza, con una soddisfazione oltre modo gradevolissima, ed impareggiabile. Che se il quistionante volesse andare più innanzi, e ragionando volesse recarci delle altre opposizioni; allora potremo noi con un tuono risoluto dirgli: olà, t'arresta: La *filosofia del fatto* quì t'impone silenzio, e ti dichiara un temerario, e ti deride come uno stolto in mezzo alla tua immaginaria sapienza. Questi ulteriori tuoi raziocinii (gli avessi pur anche appoggiati ad assiomi di matematica) portano sempre delle idee, le quali, a parlar con Agostino, hanno tanto che fare con quell'oggetto pregievolissimo, e sublimissimo della *ragion infinita d'ogni cosa*, quanto hanno che fare i colori de' corpi colla luce, nel modo, e nella opinione, che abbiamo esposto di sopra.

7. Così parlisi di tutte le altre particolari quistioni, che hanno del rapporto, e della connessione coll'idea precisa di Dio. Noi dopo, che avremo recato a mezzo quelle ragioni, che ci somministrano di per se stesse gli aspetti di queste umane cose; venendo poi

a quel nodo, per il quale coteste cose vanno subordinate, e connesse nel loro principio, nel loro mezzo, e nel loro fine con Dio, diremo tutto il possibile a dirsi con perentoria decisione da un teista ragionatore, qualora diremo, che questo nodo porta con se quella *ragione* infinitamente compita, ed infinitamente adeguata, che ogni uomo ardentemente brama di vedere, ed immobilmente suppone coll'intimo dell'animo, che veramente vi sia: E questa potrà certamente dimostrare un dì con tutta la più viva, e penetrante evidenza a chiunque abbia intelletto, che stanno pure egregiamente bene le connessioni, delle quali si discorre. Per aggiugnere quì un esempio intorno ad una quistione delle più intralciate, e scabrose, venga il discorso, e chiedasi come possano mai combinarsi queste due cose insieme: che l'uomo da una parte operi con un principio interiore, che può dimostrarsi veramente suo proprio (1), con un principio di vera elezione in tutto ciò, che egli creda il meglio per il suo piacere: e che dall'altra parte quest'uomo operi sempre mai con una relazione, e connessione invariabile

(1) Su di ciò io prego, che sia riletto il cap. 4 del nostro *filosofico discorso su l'istoria naturale dell'anima ec.* contro all'autore del *systeme de la nature*, e principalmente su l'ultimo contro al signor Bayle.

sotto ad un ordine sì generale, che particolare di cose, che è sempre infallibile, e sempre uniforme a se stesso, e il quale chiamasi providenza eterna. Dopo che noi avremo dimostrato con una giusta risoluzione d'idee, che realmente cotesti due fatti sussistono al mondo, come sussiste qualunque altra cosa dimostrabile; soggiugneremo, che niuno, il quale sia ragionevole potrà mai lagnarsi, e contradire a questo reale collegamento di cose, dovendo essere questo nodo fondato in una *ragione infinitamente* quadra, e bella, che si chiama *Iddio*. E in vero: quando l'uomo, sgombrato da questi impacci degli organi corporei, potrà contemplare con un vivissimo possedimento il punto infinito di questa *ragione*, resteranne pienamente persuaso, ed in questa persuasione proverà egli senza dubbio quella soddisfazione di tutte le soddisfazioni, alla quale incessantemente aspira.

8. In tal maniera fermato l'uomo sulla *filosofia* incontrastabile del *fatto* dimostrato, e che altro potrà mai egli ragionevolmente ritrovare di migliore per se stesso, che l'eccitarsi, e l'infervorarsi nel desiderio espresso di unirsi una volta a questa *infinita ragione* di ogni cosa, per così ottenere una volta di tutte le cose quel dolcissimo conoscimento, e possesso, che col mezzo di tutt'altra filosofia gli sarà sempre impossibile? Ed ecco l'uomo

sollevato al *raggio delle divine tenebre* per via di quell'*ignoranza*, che insinua con un gravissimo filosofico sentimento l'Areopagita: la qual ignoranza però dee chiamarsi la più alta dottrina, che possa mai acquistare l'uomo in questo corso mortale; perchè ignoranza insegnata, e dimostrata dal più sottile, e più distinto sviluppo delle cose. E questa scientifica ignoranza ci aprirà quindi la via più facile, e dolce allo studio pratico della *religione*, a quell'arte cioè, a quella prudenza di vivere, che ci rivolga in vero, e ci adatti col fatto a quel punto sospiratissimo della nostra piena felicità. Or ecco il grandissimo vantaggio della *teologia d'indicazione*. Essa ci riconcentra, ci toglie l'ansa di andare a perderci in raziocinii mal supposti, e sofistici, e nello stesso tempo c'invaghisce dell' ultimo nostro fine senza tanto giro, e sospensione d'idee: e perciò essa può veramente da una parte chiamarsi *teologia* onninamente *razionale*, e dall'altra parte può nominarsi giustamente colla frase dell'apostolo Bartolommeo; *teologia cortissima*, *evangelio compendioso*.

CAPO XI.

Naturalezza dell'uomo nell'uso della teologia descrittiva, *la quale forma la seconda parte del trattato di* Dio. *Esempli delle nazioni, e sentenze degli antichi filosofi su questo punto. Risplende con maggior criterio su d'ogni altro l'esempio, e la dottrina degli ebrei. Motivo principale, onde questi, ed altri abbiano deviato dalla giustezza di pensare.*

1. Ci rimane ora, che discorriamo intorno alla facilità, che ha l'uomo di usare pur anche della sua rettorica naturale nel formarsi alla meglio, che sappia, una qualche teoria *descrittiva* dell'oggetto divino; acciocchè vediamo in qual giusto aspetto debba quindi stabilirsi, e maneggiarsi la seconda parte del trattato di Dio, la quale consiste nello scegliere tra le idee delle cose, che già note ci sono, quelle, che ci possono rappresentare col miglior decoro in una qualche similitudine meno allegorica, e meno lontana l'oggetto divino, del quale una sola *indicazione*, tuttochè fermissima, abbiamo.

2. È natura dell'uomo il cercare di rendere a se famigliari tutte quelle cose, che sono più alte, e sollevate dell'ordinario: di

rendere sensibili, e basse le cose, che sono per se stesse appena intelligibili con istudiato raziocinio. L'idea, esempligrazia, della giustizia è un'idea ben sollevata da tutte le altre più ordinarie, e senza un ragionato concetto non si comprende. Per giustizia noi intendiamo una regola, una misura metodica delle azioni umane per condurre la natura nostra a quel fine, cui ella sempre mai aspira ne' suoi *primitivi* avviamenti (1). Chiunque nell'operare non usa di questo discernimento, e contrapeso, egli è un ingiusto, e merita d'essere trattenuto, e raffrenato sì, che non vada a sbilanciarsi di più fuori del suo fine, e nello stesso tempo non disturbi la società degli altri uomini dalla loro carriera. Tutte coteste idee sono alte, e soltanto per via di studio, e di riflessione possiamo noi averle presenti.

3. Or bene: l'uomo, appena intese queste sublimi cose, cerca naturalmente di abbassarle, e farsele famigliari a segno ancora d'assoggettarsele ai sensi: e tanto più volontieri lo fa, quanto che quest'oggetto della giu-

(1) Noi definiamo quì la giustizia *generale*; ma in senso de' legali, i quali restringono l'idea della giustizia *generale* alle commutazioni della civile società, si definisce: *costans, et perpetua voluntas suum cuique tribuendi.* L. justitia 10 princip. ff. de just. et jur. In sostegno di questa viene quindi la giustizia *vendicativa* del sovrano.

stizia dee considerarsi molto per lui interessante. Ma come le abbassa? come le famigliarizza? ecco: piglia un'idea usuale, che abbia una rassomiglianza, qualunque siasi, con quest'oggetto di giustizia, e le aggiugne quelle altre idee parimenti usuali, che possono spiegare in qualche modo i caratteri sudetti della giustizia, e se ne fa un'imagine sensibile. Voi infatti vedete là su quella piazza una matrona dipinta, o scolpita, la quale porta da una mano la bilancia, e dall'altra mano la spada. E che ci vorrà dire cotesta imagine? La giustizia nell'ordinario linguaggio, è di un genere, che i grammatici appellano feminino. Dunque l'uomo a questa idea di giustizia sostituisce un'effigie donnesca. Uno poi de'caratteri mentovati della giustizia egli è mostrare il vero contrapeso, e misura delle azioni umane. Dunque si dà in mano a questa femina una bilancia, la quale essendo quell'istrumento, che distingue il peso delle merci ne'contratti, può risvegliare nell'uomo l'idea dell'equilibrio da tenersi nell'operare. L'altro de'menzionati caratteri della giustizia egli è di raffrenare que'tali, che si vogliono dipartire dalla sudetta regola, e misura delle azioni umane. Dunque dassi all'anzidetta matrona nell'altra mano una spada, essendo questa un'arma, che incutendo ti-

more all'uomo, lo arresta a mezzo del suo traviamento (1).

4. Altri però senza far discendere l'idea della giustizia sino a questa sensibilità dell'effigie descritta, si contentano di figurarsela a modo d'uno spirito animatore, a modo di un genio, che s'insinua nella mente dell'uomo, e lo quadra, e lo indirizza per la via dell' equabile misura da mantenersi nell'agire, ed insieme insieme gli istilla un certo ardore, e zelo, per cui egli desidera, che sia trattenuto, e raffrenato chiunque voglia da questa regola di equità dipartirsi. Coloro, che così descrivono, e si rendono famigliare l'idea della giustizia sono per l'ordinario i poeti, e gli oratori.

5. Vi sono altri finalmente, che per sostenere alla meglio nell'essere suo l'idea di questa giustizia, ma però farsela meno insensibile di quello che è, se la figurano come una certa qualità, o proprietà, che s'adatti così allo spirito dell'uomo, come gli abiti del vestire s'adattano al corpo: e la chiamano perciò un abito dell'anima, che perfeziona

(1) I greci della mezzana età sono quelli, che introdussero questa maniera di rappresentare la giustizia. I romani, secondo Aulo Gelio, la dipingevano come una vergine con un occhio mesto, e bieco; ma che non denotava nè viltà, nè fierezza, e manteneva un'aria di austerità insieme, e di molta dignità.

l'uomo in tutto ciò, che risguarda il ben regolare se stesso, e gli altri. Questi, che la definiscono in tal modo, sono per ordinario gli scolastici. Ora sebbene questa terza maniera di esprimere la giustizia sia più nobile, che le altre due, essendo quella, che più si accosta al vero: ciò nulla ostante il vantaggio, che ne ritrae l'uomo dalle altre due descrizioni, che si fanno della giustizia, e col genio animatore, e coll'effigiata matrona, vuole, che ancora coteste due, ed altre simili maniere sieno da noi approvate.

6. Questa adunque si è l'arte, che l'uomo naturalmente adopera per mantenere presenti a se quelle cose, l'idea delle quali consiste in un'alta riflessione di mente, ma che pure debbano interessarlo, e debbano in conseguenza essere per lui un oggetto di frequente, o di continua memoria. Le idee sublimi delle cose non verrebbero mai per ordinario a dominare negli atti umani, quando l'uomo non le vestisse colle idee volgari, e meno insensibili. Troppo sono vivaci di per se stesse le idee, che immediatamente ci provengono dalle impressioni continue dei sensi, o che a queste impressioni più s'avvicinano. L'uomo naturalmente senza riflessione, e studio intende questa verità: e perciò è sempre naturalmente impaziente di trasportare le idee di alta speculazione dalla loro sublimità, e col-

locarle in un ordine o sensibile, o quasi sensibile. Ciò egli fa con tanto maggior premura, e naturalezza, quanto più interessante crede egli quell'oggetto, che nell'idea speculativa si concepisce.

7. A procedere con riserva, e discrezione in questa traslazione d'idee, che fassi da un ordine sublime ad un ordine basso, ed usuale, converrebbe sempre mai ricercare le idee, che di quest'ordine basso, e volgare sono maggiormente analoghe, e meno discoste dall'idea, che dall'ordine sublime si vuol trasferire, ed abbassare, per così unire questa a quella colla miglior convenienza. Ma l'uomo per lo più a questa discrezione, e riserva non attende. Vede egli naturalmente, che nelle cose tutte ritrovasi una certa analogia, e proporzione, una certa connessione, che forma un *tutto*. Attacca perciò con tutta facilità le idee d'un ordine con quelle di un altro; e le idee più alte le trasforma nelle più basse, purchè abbiano uno qualunque siasi rapporto, e purchè s'avvicinino alle impressioni sensibili, onde egli ne possa usare colla maggiore possibile vivezza. Quì però dee notarsi, che questa proclività dell'uomo è quella, che lo precipita, e lo tiene ben sovente allacciato nell'equivoco, e nella falsità. Egli bene spesso persuadesi, che l'idea vera, e precisa di un oggetto trasferito colla solita sua

precipitosa naturalezza dall'ordine sollevato all'ordine inferiore, sia quella stessa, che in questo basso ordine gli si è attaccata. E quì se non veglia sempre un acuto, e perspicace filosofo ad ammonire l'uomo del vero, e legittimo senso, che dee tenersi intorno a quell' oggetto trasferito, ed abbassato, s'abbandona egli con tutta quiete all'errore, come alle idee d'un teorema infallibile; e di quì passa a formare mille altri capricciosi concetti, ed a fabbricare sistemi di tutta la stravaganza.

8. Dal fin quì detto si raccoglie, che non è punto da farsi le meraviglie, se in qualunque ceto d'uomini, appena che questi fossero in qualche maniera culti, insorgessero gli uni, e gli altri a farla da teologi *descrittivi*. Avevano pur essi, come essenzialmente ragionevoli, una ferma *indicazione* di un oggetto sospiratissimo di tutta l'umana felicità. Alcuni fra di loro non sono mancati a spiegare in qualche filosofica maniera cotesta *indicazione*, col predicarlo almeno come un oggetto grandissimo, un oggetto di tutto lo stupore, un oggetto indicibile. Tostamente però la naturale proclività gli ha condotti a trasportare questo eminente oggetto dalla sua inarrivabile sublimità all'ordine di quelle cose, che sono quasi sensibili, ed anche all'ordine delle sensibili, e materiali affatto, non senza

l'uno, e l'altro accozzamento d'idee immaginarie (1).

9. Saremmo troppo diffusi qualora volessimo rammemorare quì tutte a lungo le maniere tenute da quelli, che hanno voluto teologizzare nell'anzidetto modo in tutte le nazioni. Basta vedere come del loro Belo parlavano i teologi degli Assirii, e de'Caldei: come di Iside quelli degli Egizj: di Baal quelli di Tiro, e di Sidonia: come di Diana quelli di Efeso: come di Minerva quelli di Atene: come di Giunone quelli de' Samii: come di Vulcano quelli de' Lemnii: come di Fauno que' de' Latini: e come di Quirino quelli de'Romani. Sotto a questi nomi di particolari grandiose entità, e sotto alle descrizioni, che ne facevano con un enfasi immaginaria, ed iperbolica, sempre mista però di cose umane, e basse, intesero cotesti teologi di rendersi famigliare l'idea di un essere, dal quale dipendesse la loro felicità: di un essere, che del resto tutti in fondo dell'animo conoscevano per una cosa veramente incomprensibile, ed ineffabile, come vedremo da poi.

(1) Ciò tanto più si verifica, se i primi teologi del mondo sono stati poeti, siccome ne insinua Ludovico Tommasini *metod. di stud. i poeti ec. lib.* 1. *c.* 6. Lattanzio pur anche scrisse: *ante natum philosophiae nomen* (*poetae*) *pro sapientibus habebantur.* Divin. instit. lib. 5. cap. 5.

10. Meno volgare si è quella idea, onde presero gli stoici a famigliarizzarsi il grande oggetto degli oggetti, quando lo descrissero, e lo chiamarono l'anima del mondo. Ma più sollevata di questa si è l'immagine, che Aristotele ne somministra. *Ciò, che è* (scrive egli) *su d' una nave il pilota: ciò che è su d'un cocchio il reggitore: ciò che in una raunanza di cantori si è il maestro: ciò, che finalmente si è la legge in una città, in un esercito il condottiere, egli è Iddio nel mondo*: e quindi soggiugne: *Dio certamente, se si consideri la forza, egli è possentissimo: se l'aspetto, egli è avvenentissimo: se la vita, egli è immortale: se la virtù, eccellentissimo* (1). Più alta ancora si è la esposizione, che ne fa Seneca, dicendo, che egli è uno spirito sagro, il quale risiede in noi, di tutti i beni, e mali nostri osservatore, e custode (2). Finalmente molto nobile si è la descrizione, che ne porge Cicerone, chiamando il nume

(1) *Quod est in mari gubernator, quod in curru agitator, quod in choro praeceptor, quod denique lex in civitate, et dux in exercitu, hoc Deus est in mundo . . . Deus quidem si vim, spectes valentissimus: si decorem, formosissimus: si vitam, immortalis: denique si virtutem, praestantissimus est.* Arist. de mundo cap. 6.

(2) *Sacer intra nos spiritus sedet, bonorum, malorumque nostrorum observator, et custos.* Sen. ad Lucil. ep. 41.

fornito d' una mente valevolissima, che regge tutte le cose nostre (1).

11. La più depurata però fra tutte le altre teologìe *descrittive*, si fu quella certamente degli ebrei. Tanto si rileva dai nomi, che davano al grande Iddio, de' quali fanne la raccolta S. Girolamo (*epist.* 136. *ad Marcellam*). Tale si è appunto il nome di *el*, che vuol dire *forte*: quello di *eloha*, che denota un *governatore*, un *provisore*, un *giudice*: quello di *elion*, cioè a dire *eccelso*, per significare un *primo essere*, un *originario principio*, una *perfezione di tutte le cose*: quello di *adonai*, che equivale a chiamarlo *padrone*, e quello di *saddai*, che lo qualifica per un *signore splendido*, *liberale*, ed *onnipotente*.

12. Ma affine di rilevare lo spirito di questo teologico sistema, che nella critica *razionale* avvantaggia quello della altre nazioni, è dovere si rifletta, che in mezzo a questa *descrittiva* teologia eravi un dettame della più fina sapienza, e cautela, onde fare, che gli ebrei andassero di continuo ravvivando in se stessi la principale dogmatica teologìa, che noi abbiamo chiamato di semplice *indicazione*. So che gli egizj ancora descrivevano Iddio, per quanto ne riferisce Eusebio, con tali simboli,

(3) *Numen praestantissimae mentis, quo haec reguntur.* Cic. lib. 2. de nat. Deor. in princip.

che tra questi, qualch'uno ve ne fosse, il quale ricordasse loro, che poi nulla di vero, e proprio in realtà si può avere di lui, eccettochè un *indizio*, sotto al quale però ci rimane egli sempre inesplicabile (1). Quindi è, che oltre alla penna, che alla di lui imagine espressa in forma di un uomo sovrano ponevano in capo, onde accennarlo inarrivabile da mente umana, descrivevano pur anche un circolo, nel quale non si può ritrovare nè principio, nè fine: e questo circolo era tenuto per il principale geroglifico inventato a denotare il sommo Dio. So, che ancora i platonici avevano imparato dal maestro loro (e forse questo dagli ebrei) a ripetere, che *tanto è difficile a ritrovare l'autore di questo universo, quanto impossibile a degnamente spiegarlo, quando siasi ritrovato* (2). Ma niun altra nazione, fuor della ebrea, più praticamente fu instruita di professare con tanta gelosìa, e cautela in mezzo alla *descrittiva* teologìa, la giustezza del

(1) *Creatorem Eneph Aegypti appellant, cujus imaginem in forma hominis faciunt colore caeruleo, coronam tenentem, et sceptrum, cujus in capite pennam ponunt, significantes difficilem inventu esse creatorem, et nemini conspicuum, vivificum etiam, et regem, et in intelligibili motu circumlatum.* Euseb. de praep. Evang. lib. 3. cap. 3.

(2) *Genitorem universitatis tam difficile est invenire, quam inventum digne profari.* Plato in Tim.

pensare, che appartiene alla teologìa *indicativa*, o vogliam dire, puramente *razionale*.

13. Oltre agli anzidetti nomi fatti per descrivere, e tenere a se medesimi presente la divinità colla miglior vivezza, e decoro, avevano gli ebrei un altro nome, che li richiamava sempre a quelle idee di precisa verità, che ci sono insinuate dalla pura, e semplice *indicazione*, che hassi del grande oggetto. Era questo il nome *tetragrammaton*, vale a dire *ineffabile*. Cotesto vocabolo doveva essere in tale riserva, e venerazione appresso di loro, che da una parte niuno potesse usarne, e dall'altra parte lo dovessero tutti ascoltare dal sacerdote in mezzoalle più sensibili ceremonie della religione, quali erano le solenni benedizioni, ed i pubblici sagrificj. Così narra Filone (*lib*. 4. *de vita Moysis*). Leggevansi da tutti, e da' plebei ancora le scritture; ma incontrandosi questi nel nome *tetragrammaton*, riverentemente non lo proferivano: ed in vece pronunciavano l'altro nome *adonai*, e se il *tetragrammaton* andava unito all' *adonai*, proferivano in iscambio questo altro nome *elohim*. Cotesto istituto di riserva doveva loro insinuare continuamente nell'animo, che gli altri vocaboli d'una teologìa *descrittiva* sono veramente fatti per l'uomo, affinchè possa egli con maggior comodo, e nello stesso tempo colla maggiore nobiltà possibile fa-

migliarizzarsi l'oggetto elevatissimo di tutta la sua felicità in mezzo alle sensibili vicende di questa terra: ma doveva dall'altra parte ammonirli di continuo a fare in guisa, che fra coteste idee *descrittive* di Dio, regnasse perpetuamente in possesso delle loro ammirazioni, ed ossequii l'idea fondamentale, e più sincera, che suggerisce il vocabolo *tetragrammaton,* essendo questa l'idea più genuina, che ne detta quella originaria teologia d'*indicazione*, la quale sta scritta ne'*primitivi* avviamenti di tutta la natura umana.

14. Non ostante però tutta questa sapientissima economìa usatasi fra gli ebrei a preferenza delle altre nazioni, conviene confessare, che il volgo ebraico, perchè nel rendere a se stessi famigliare l'idea di Dio sotto ai nomi della teologìa *descrittiva*, non ebbe gran premura di secondare lo spirito della mentovata istituzione, e non usò la principale sua diligenza nel risvegliare sempre mai nell'animo l'idea rispettabilissima, e giustissima del *tetragrammaton*, passò insensibilmente a supporre nel cuore, che Iddio fosse veramente, e propriamente un *forte*, un *padrone*, un *signore* alla maniera stessa (sebbene per gradi molto più alta, e rigorosa) nella quale dicesi veramente, e propriamente *forte*, *padrone*, e *signore* un principe terreno. E perciò coltivò un idea di Dio, che ave-

va più dell'umano, che del divino. Trovossi di quì al gran passo di darsi all' idolatria con tutta facilità. Quanto sia naturale agli uomini in questo caso il passare al culto di più entità supposte divine, vedrassi meglio nel seguente capo. Coloro ancora, che senz' altro lume, e diligenza si resero famigliare sotto alla pittura d'una matrona, o d' una vergine l'idea della giustizia, nè si curarono gran fatto di riportarsi frequentemente alla idea filosofica, e schietta, che hassi di questa virtù, vennero poi a supporla una vera donna; e perchè la giustizia tiene un certo dominio sull'animo nostro, la supposero una Dea. Ed ecco l'Astrèa venerata da' greci: quelli similmente, che senza di tale avvertenza, se la fecero usuale sotto all'idea di genio, si trovarono quindi propensi a credere, che sia ella un vero spirito, ed una specie d'idoletto, che si insinua nell'animo di questo, e di quell'altro. Taluni ancora di quelli, che se la descrissero famigliarmente come un abito dell'anima, omettendo l'attenzione di riflettere sempre, che questo egli è un termine traslato, e preso a prestito dal vestire nostro corporale, si ritrovarono facilmente al caso di supporre, che questa virtù, non meno, che le altre si possa corrompere; quasi che si dovesse ugualmente pensare delle affezioni immateriali dello spirito nostro, come si pensa delle vesti-

menta, che materialmente si adattano al nostro corpo.

CAPO XII.

Proseguesi lo stesso argomento per vedere con tutta la chiarezza come alla teologia di semplice indicazione *debbe sempre mai riportarsi la teologia* descrittiva. *In difetto di ciò, nacque il politeismo, e l'ateismo ancora, coi più sonori combattimenti del mondo. Cautela onde si possa usare colla dogmatica* descrittiva *anche la teologia* simbolica.

1. Abbiamo noi portato sin quì le osservazioni nostre, per dare poi a divedere coll'evidenza maggiore, che se la teologia *descrittiva*, o vogliam dire, secondo la frase dell'apostolo Bartolommeo, la *teologia grande*, l'*evangelio vasto* ella è connaturale, e necessaria all'uomo, come anche dal costume si rileva delle più antiche nazioni, e segnatamente degli ebrei; non è però mai da sconnettersi per la pratica della religione, dalla *teologia indicativa*, la quale a parlare coll'anzidetto apostolo può chiamarsi *teologia ristretta*, *evangelio compendioso*; anzi questa connessione, e questo rapporto frequente egli è da inculcarsi a tutto potere, come la cosa più interessante, che altre mai.

Digitized by Google

2. Se questa dottrina fosse stata con giusto metodo, e con vera distribuzione di sistema rischiarata per lo addietro, e se fosse ella stata ben impressa nella mente degli uomini, io m'avanzo a dire, che non si sarebbe giammai veduto al mondo il politeismo, nè manco l'ateismo. Che l'uomo sia per natura portato a supporre coll' intimo di se medesimo, e bramare un principio semplicissimo, una *ragione* tutta in se stessa *infinitamente* compita, la quale una volta gli sveli, e gli faccia onninamente penetrare la natura, le proprietà, le relazioni intrinseche, ed estrinseche delle cose tutte sensibili, ed insensibili, noi l'abbiamo di già bastantemente dimostrato. L'uomo in conseguenza nell' intimo di se medesimo è portato a supporre, che questo grande principio, questa eccelsa cosa, appunto perchè debb' essere in se stessa *infinitamente* compita, appunto perchè non avvi sforzo d' ingegno umano, che arrivi in questa vita a farne una svelata, ed espressa idea, sia senza dubbio tale, di cui nulla dire si possa con adeguata proprietà. Per qual altro motivo infatti crediamo noi, che i fenicj, gli egiziani, gli sciti, i persiani, gl' indiani, gli arabi, gli etiopi, e tant'altri in seguito fino a dì nostri combattessero tanto fra di loro, e pretendessero gli uni sopra degli altri, che il Dio vero fosse quel solo, che essi descrivevano? Per

qual'altra cagione pensiamo noi, che gli uomini della stessa nazione contendessero, e tutt'ora contendino per istabilire se in quella divinità, che essi pure unitamente adorano, sia da riconoscersi questa, o piuttosto quell' altra proprietà, e sia da confessarsi in questo, od in quell'altro modo? A parlare con un criterio di profonda ricerca, ed analisi, noi dobbiam dire, che la teologìa *descrittiva*, siccome va ella per una imagine, ed un enigma, che tutto si confà nel suo letterale significato colle umane cose, le quali sono poi sempre o da vicino, o da lontano connesse col senso corporeo; così qualunque descrizione si faccia colla maggiore nobiltà, ed esattezza delle nostre espressioni, dovrà sempre apportare delle idee, le quali poi appoggiate, ed attaccate a quell'oggetto, il quale *infinitamente* sorpassa ogni nostro discorso, malamente si quadrino: e se parrà, che stieno bene in un aspetto, sarà forza, che compariscano di star male nell'altro, e di recar confusione. Attesta il più volte citato Dionigi, che per tal ragione scrivesse il grande suo precettore ai corinti, e gli avvisasse, che quelle dottrine, le quali sembrano un estratto della più venerabile sapienza appresso agli uomini, sono una vera sciocchezza innanzi a Dio: e quindi soggiugne egli, che ogni umano pensamento si è in certa guisa un errore in confronto della sta-

bile, ed assoluta penetrazione delle cose divine (1).

3. Così và: tutto ciò, che noi crediamo d'aver pensato colla mangiore esquisitezza, e dignità, egli rimane in rapporto a Dio una picciolezza da uomo stolto: e tutte le descrizioni, che noi facciamo di lui, non possono a meno di non recare seco tal quale errore. Tutte le nostre espressioni, limitate che sono, attribuiscono quelle cose all' *infinito assoluto*, che esso nega in sostanza d'avere, e soltanto per una figura enigmatica soffre, che di lui si asseriscano. Ma facciasi dall'altra parte, che gli uomini o non abbiano bene chiarificato in mente cotesto pregievolissimo ricordo, o non lo fissino per il più stabile fondamento di tutta la teologia; verranno per conseguenza ad abbagliarsi, e verranno a supporre insensibilmente, almeno su la pratica, sia da tenersi per una vera definizione l'una, o l'altra delle teologiche descrizioni, che si fanno dell' oggetto infinito, e sia da conside-

(1) *Omnem rationem, et intelligentiam* (Deus) *superat. Quod cum intellexisset divinus vere vir communis meus, ac praeceptoris sol*, quod stultum est, *inquit* Dei, sapientius est hominibus „ (Cor. 1.)... *Omnis humana cogitatio error est quidam, si cum divinarum, absolutissimarumque intelligentiarum firmitate, stabilitateque comparetur.* S. Dionis. de divin. nominib. cap. 7.

rarsi per una propria, per un adeguata spiegazione di lui. E di quì, eccoci ad una confusione di principj, eccoci ad un seminario di questioni, e di contese le più sonore, ed implacabili. Niuno, che sia ragionevole per sua natura, potrà mai deporre quell' intimo costantissimo *indizio*, che gli serve, diremo così, d'un certo profondo sentore, onde credere, che il gran centro di tutti i beni, il quale descrivesi sotto al nome di *Dio*, sia veramente, e propriamente un non so che di eccelso, e di ammirabile oltre modo, un non so che di superiore a tutte le nostre possibili espressioni. In virtù di questo sentore, ciascuno porta un certo accorgimenro nell' intimo dello spirito, che sieno molto mancanti le idee, che nelle teologiche descrizioni si usano intorno a quest'oggetto sublimissimo: e che se in un aspetto, per via cioè d'una qualche figura, e di una qualche oscura analogìa vanno sviluppando quel concetto *indicativo*, che sta in noi ricoperto nell'accennato sentore, lo confondono, ed avviluppano per l'altro aspetto. Ciò non ostante portato un uomo dalla naturale sua proclività, e molto ancora dall' esempio altrui a supporre, e credere, che dopo certe impegnate diligenze, e specolazioni di coloro specialmente, che fanno professione di teologizzare con esattezza, possano ritrovarsi certe maniere di espri-

mere Iddio, le quali non sieno di una semplice analogìa (come debbono sempre essere anche dopo tutte le possibili avvertenze, e ricerche); ma realmente adeguate e proprie dell'oggetto divino, in guisa che gli oppositori debbano contentarsi di qualunqne risposta, che alla meglio si possa dare alle loro objezioni; verrà costui a sciegliere tra le formole *descrittive* della divinità quella, che gli rassembri la più vera, o la più confacentesi colla sua maniera di pensare, e colle sue prime educazioni: e scielta questa verrà a nauseare tutte le altre, che non s'accordano con essa. E quì dispute, e quì contrasti: e quì accensioni d'animo tanto più acri, tanto più bellicose, quanto che trattasi dell'oggetto il più rilevante.

4. Iddio (dice uno, esempligrazia, colla teologìa *descrittiva*) debb'essere quello, che prevede con certezza tutte le nostre azioni future, e libere; altrimenti non è più quella mente sapientissima, che dee dirsi. Ma come; (soggiugne un altro coi riflessi degli antichi, e moderni fatalisti, e naturalisti) come và? Se la mente divina conosce le mie azioni future, queste non saranno più di mio libero arbitrio. Per antivedere una cosa, e antivederla di certo, conviene, che si vegga un principio di determinazione immancabile, dal quale indubitatamente il successo preveduto

dipenda. Ora questo principio di determinazione o è Iddio medesimo, o qualche cosa, che debba chiamarsi *fato*, o è la stessa forza incontrastabile della natura. Se Iddio; dunque sarà egli un ingiusto, quando mi gastigherà per un azione, che in origine dipendeva totalmente dalla sua determinazione. Se il *fato*, o la forza della natura; dunque sarà a dirsi, che l'azione mia, e per conseguenza il mio essere ancora, che può chiamarsi la radice del mio agire, dipenda o in tutto, o almeno in parte dal *fato*, o dalla *natura*. Cotesto Dio perciò o non sarà l'autore di tutte le cose: o veramente dovrà egli avere in consorzio altre potenze per fare tutto ciò, che noi vediamo al mondo (1). Adunque (proseguirà l'anzidetto oppositore a dire) non dipende da un solo il nostro bene, dipende da più. Dunque non avvi una sola cagion suprema, un solo Dio; ma più Dei, e saremo costretti d'accordare al più più, che questi formino un ceto a guisa di senato, e a capo di loro siavi un presidente; e debba questi chiamarsi il primo Dio, e debba portare il gran nome di Giove.

(2) In una consimile guisa ragionava una volta e n Possidonio Cicerone. *Quo circa primum mihi videtur, ut Possidonius facit, a Deo... deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi, ratioque repetenda.* Cic. de divinat. lib. 1.

5. Sì (ripiglieranno questi, e quegli altri) : anzi dovremo credere, che quante sono le specie de' varii effetti, che si scorgono in noi, altrettante sieno le divinità, alle quali andiam soggetti. Abbiamo noi fortezza di corpo? Quì deve assegnarsi un Dio, dal quale sia ella da ripetersi. Or bene sarà Ercole questo Dio. Abbiamo noi industria nelle arti? Quì dunque vuolsi la sua divinità; e se non è Minerva, sarà Mercurio, sarà Esculapio, sarà qualche altro. Abbiamo noi dell' estro di coabitare gli uni, e le altre di sesso diverso? Or dunque due altre deità si riconoscano. Sia Priapo l'una, sia Venere l'altra. Ma e le biade per il vitto chi ce le somministra? sarà la dea Cerere. E'l vino da bere? sarà il dio Bacco. Ma e tanti mali, che in mezzo a questi beni c'infestano, d'onde verranno? Da uno, o più genii maligni; e però sarà dovere il venerarli in guisa, che si vadano placando, e non ci opprimano colla loro pesante destra: *Diis malis, ne noceant*. Questi sono i gentili coll'antico loro politeismo, il quale appunto altra origine d'analisi *razionale* non potè avere, che la precipitazione di falsamente supporre, che le idee *descrittive* del grande oggetto di tutti gli umani desiderj, sieno veramente proprie di lui, e sieno realmente *definitive* (1).

(1) Cotesta origine ci viene pur anche in qualche modo spiegata dal Nazianzeno, dove scrive: *Ete-*

Nato questo mostruoso sistema in mezzo alle false supposizioni credute quali altri principj di scienza teologica, pensi chi può quali altre conseguenze di stravaganza, e di contrasto dovesse necessariamente portare. Tutti i politeisti da una parte disuniti, e sempre in guerra tra di loro o per difendere la preminenza di una deità sopra dell'altra, o per fissare gli attributi dell'una, e dell'altra colla maggior pretesa verità, e decoro (1): e tutti i politeisti dall'altra parte uniti sempre in avversione, e dibattimento contro ai professori del teismo; o vogliam dire i difensori dell'esistenza di un Dio solo (2).

nim Deum, ac principem illam causam, natura quidem omnis rationis particeps appetit: ceterum . . . viribus deficitur. Languens autem desiderio, ac male omnino affecta, aegerrimeque hoc damnum ferens, secunda, ut dici solet, navigatione init, ut scilicet vel ad eas res, quae sub oculorum sensum cadunt, oculos flectat, ac quampiam earum pro numine colat. Orat. 34. pag. 545 Edit. Paris.

(1) Vien provato questo fatto contro al Sig. Hume dall'abate Genovesi. *Diceos. lib.* 1. *cap.* 6. §. 7.

(2) Anche dopo di Cristo, e nella sua Chiesa si videro per la stessa ragione altre non poche simili rivoluzioni. Niccolò uno de' sette diaconi, seguito poi da Valentino d'Egitto, ha messo in campo la chimera de' suoi Eoni. Gli parve, o piuttosto sognò di dover credere, che uno spirito incontrandosi, ed accoppiandosi colle tenebre ha formato una matrice. Da questa uscirono quattro eoni, che ne hanno generati altri quattro, da' quali poi nacque un eone malvaggio; e da que-

6. I teisti dall'altro canto riflettendo bene, che i gentili nella pluralità de' loro dei vengono a distruggere quel profondo accorgimento, che hassi dall'uomo di una grande cosa, la quale porti in una perfettissima semplicità il cumulo di tutti beni, e che possa perciò meritare il gran nome di Dio, dovettero sempre esecrare a buon diritto la idolatrica loro teologia: e nello stesso tempo vieppiù determinarsi a quella teologica descrizione, la quale sembra la più connaturale, e la più decente per l'unico Iddio. Proseguirono per tanto liberamente a dire, che il gran Dio va fornito di un intelletto infinitamente sapiente, di una volontà veramente onnipossente, che ha saputo perciò, e potuto creare l'uomo colla libertà dell'arbitrio, e sa fare in guisa, che questo, senza intaccare la sua libertà, si

sto unitosi colla matrice de' primi, ne provennero gli dei, e gli angeli, e gli uomini, e sette spiriti demoniaci. Basilide Alessandrino pur anche delirando più di Menandro, e Saturnino, fece la genealogia divina, coll' immaginarsi, che uno per nome *Abraxa* non generato da altri, generasse *Nun*, da cui ne provenisse *Logon*. Da *Logon* derivasse *Fronesim*: e da *Fronesim*, *Sofia*, e *Dinamin*. Da questi poi le virtù, i principi, ed i primi angeli. Non parlo degli antropomorfiti già noti abbastanza: non parlo di Waltero Lollando, che fece un Dio conoscente de' beni, ma non de' mali, che accadono su la terra: non parlo di tanti altri menzionati nell'ecclesiastiche storie, che moltiplicarono, e travisarono a gran potere le idee della divinità.

determini all'una, e all'altra azione infallantemente in tutto il corso di sua vita, e così può egli prevedere con certezza gli umani evenimenti. Soggiungono, che egli ha una misericordia infinita per beneficare l'uomo, e per condonare quegli oltraggi, che questi coll' uso libero del suo arbitrio gli va facendo: che ha però insieme una infinita giustizia per gastigarlo, quando pervicace la voglia durare nella sua ribellione. Con questi attributi, altri ne raccolgono, onde formargli una corona delle doti più belle, che possa l'umana mente suggerire.

7. Ma che? non avvertendo questi di far la protesta, o se la fanno, non avvertendo bene d'inculcarla colla maggiore forza, e chiarezza possibile, onde affermare, e ripetere sempre mai e colla voce, e cogli scritti che quanto da loro si predica del grande Iddio, egli è una semplice *descrizione*, e non giammai una vera, ed adeguata *definizione*: non ricordando a tutta possa, che questi attributi divini sono da spiegarsi non altrimenti, che vuole una sana filosofia quando al sole s'attribuiscono i prodotti della terra, insorgono gli uni, e gli altri che affettano imparzialità, e spregiudizio, e persuasi, che i teisti dieno cotesta descrizione per un vero originario, e preciso ritratto dello stesso Iddio, smaniano impazienti, sembrando loro di vedere quì un

mostro d'idee, un ippogrifo, un irco cervo. E come sarà mai possibile (alzano costoro le grida al cielo dicendo), che esista quella divina sostanza, che il teismo ci propone? questo Dio crea l'uomo dal nulla, e lo fornisce di tutte le sue potenze; e perchè questo con tutte le sue potenze non ricada nel suo nulla, forza è, che lo preservi egli medesimo in ogni momento. L'uomo per conseguenza tanto debbe da lui dipendere, che non possa fare un pensiero, un gesto, anche minimo, senza che gli sopravenga da questo Dio o previamente una reale mozione, siccome taluni vogliono de' teisti, o per lo manco, siccome tali altri di loro insegnano, un ajuto, ed un accompagnamento così obbligato, che in difetto di questo non sia possibile, che l'uomo incominci a pensare, ed a volere, che l'uomo prosegua, e termini qualunque sua operazione. Dall'altra parte poi questo Dio intima leggi all'uomo, e gliele intima colla voce della stessa natura umana. Propone all'osservanza di queste leggi de'premj di una infinita misericordia, e alla trasgressione minaccia rigorosamente de' gastighi di una infinita giustizia. Dunque o l'arbitrio dell'uomo ha qualche forza d'agire indipendente da questo Dio: ed in tal caso v'è qualche cosa in noi, che non si dee ripetere dalla sua creazione, dalla sua conservazione, dalla sua mozione, o

dal suo ajuto; o se questa forza d'arbitrio nostro è veramente dipendente da lui in tutte le anzidette maniere; che accade d'intimar leggi, di far promesse, di far minaccie? accade piuttosto di apprestare queste mozioni, e questi ajuti, in guisa, che sia sempre condotto l'uomo infallantemente per la via de' suoi naturali doveri. Se un potente della terra avesse in mano l'interna, ed originaria forza dell'operare altrui, muoverebbe le risa qualora pubblicasse leggi, promesse e minaccie; ed in cambio di dare quelle mosse, per le quali cotesti uomini gli sarebbero indubitatamente fedeli, desse quelle altre mosse, in conseguenza delle quali costoro venissero a ribellarsi. Potrebbe dirsi in tal caso, che questo potente scherza piuttosto, anzichè farla da senno. E poi: quell'infinito di misericordia come potrà mai accordarsi con quell'altro infinito di giustizia vendicatrice? Due opposti d'una virtù infinita non potranno mai collegarsi in un soggetto, che sia per ogni parte semplicissimo: e se uniransi, saranno sempre un contrasto di uguale opposizione, e formeranno così un Dio totalmente immobile (1). Nè occorre il dire, che questi due

(1) *L'idée de la misericorde divine rassure les méchans, et leur fait oublier la justice divine. En effet ces deux attributs étant supposés infinis également en Dieu, doivent se contrebalancer de facon*

attributi divini vengono regolati da una infinita volontà secondo le viste, e le direzioni di una mente infinitamente saggia, in guisa, che debba quindi campeggiare con tutta l'economia ora questo attributo sovra di quello, ed ora viceversa; facendosi però sempre, che signoreggi meglio la misericordia. Tutto ciò potrebbe in qualche maniera concedersi, quando si trattasse di proprietà, come sono quelle dell'uomo, le quali non solamente per una riflessione nostra, ma ancora per qualche intrinseco, ed originario riguardo si distinguono dalla natura di quel soggetto, che opera: quando si trattasse di attributi, che avessero un origine di efficacia per qualche aspetto limitata, e per conseguenza non potessero avere se non se una direzione risguardante quel dato genere di effetti: quando si trattasse di proprietà, le quali sebbene avessero la primitiva loro derivazione dalla natura di quel dato soggetto, fossero però immediatamente

que ni l'un, ni l'autre ne puissent agir. Quoiqu'il en soit, les mechants comptent sur un Dieu immobile: ou se flattent à l'aide de sa misericorde d'echapper aux effets de sa justice. Les brigands, qui voient. que tót, ou tard ils periront au gibet, disent qu'ils en seront quittes pour faire une belle fin. *Les chretiens croient*, qu'un bon peccavi *efface tous les pechés. Les Indiens attribuent la méme vertù aux eaux du Genge.* Syst. de la natur. tom. 1. pag. 309. not. 79.

obbligate ad uscire in atto per via di una volontà, la quale fosse come quella dell'uomo diretta ad ottenere un fine, che ella non ha, e fosse libera di scerre que'mezzi, che dall'intelletto venissero giudicati più espedienti per tale acquisto; ed in conseguenza dovesse quindi porre in esercizio questa, o quella proprietà di natura, secondo quella discretezza, e misura, che è necessaria per tal fine. Così fa un bellicoso conquistatore, il quale per ottenere il possesso di qualche piazza, che sta in altrui potere, mette in opera quanto bisogna di quelle forze, ed industrie, le quali sono dalla natura somministrate determinatamente, e segnatamente per quest' oggetto di rimuovere gli ostacoli, che s'attraversano alle direzioni, ed agli acquisti della volontà. Ma quì si tratta di proprietà, le quali in sentimento de' teisti sono, per ogni intrinseco, ed originario aspetto, la istessissima cosa colla natura divina: e se in qualche modo non fossero tali (siccome alcuni fra teisti forse per inscansare quest'objezione vorrebbero), ci rimarebbe tostamente alterata l' idea di quella semplicità onninamente precisa, nella quale dee fissarsi il costitutivo di questo Dio. Dunque le accennate proprietà si possono soltanto distinguere dalla natura divina in virtù, e a comodo delle nostre considerazioni. Quì si tratta di attributi, che hanno tanto di effica-

cia in origine, quanto si è per se stesso efficacissimo un *infinito assoluto;* ed il prefiggere un qualche limite, una qualche misura, o moderazione ad un vigore assolutamente infinito, egli è un rovesciarlo dal suo stato naturale, e semplicissimo, e così annientarlo. Quì si tratta di proprietà, le quali tanto immediatamente dipendono dalla natura, quanto la volontà divina: poichè natura, proprietà, volontà divina, sono poi realmente quel punto indivisibile per ogni che siasi maniera. In oltre questa volontà divina, e dove potrà mai ella tendere fuori dalla sua natura, per così dovere metter in uso con discrezione, e misura le altre divine proprietà? forse che Iddio avrà egli da far acquisto di qualche fine, che non abbia? dunque non sarà più il bene di ogni bene, e non dovrà più chiamarsi tutto beato per se medesimo. Si risponde, che esso colla sua libera volontà mira ad una gloria non in vero *sostanziale*, (che questa onninamente la possiede già in se stesso); ma *accidentale*, che gli sia data dalle sue creature. Ma dunque gli manca un accidente. E quest' accidente sarà egli un nulla, o veramente qualche cosa? se un nulla; dunque la volontà divina mira all'acquisto di ciò, che non v' è. Se qualche cosa; dunque una tal cosa gli si deve dare da altri. Dunque non è più Iddio quel cumulo per se stesso pienissi-

mo, ed infinito di tutte le possibili, ed immaginabili perfezioni, che dal teista si predica.

8. In un tale, e tanto contrasto di queste, e di altre simili idee cotesti oppositori sen rimangono agitati, e sconvolti in guisa, che rivolti contro al teismo, lo chiamano al pari del politeismo una imaginaria, e politica invenzione, una capricciosa mitologia. Ed ecco l'analisi *razionale* su la scaturigine antica, e moderna dell'ateismo. Non sanno però questi miseri abbagliati penetrare acutamente dentro a se medesimi, e col più sottile accorgimento riflettere, che se eglino si fanno così rivoltosi contro alla *descrizione*, che viene da' teologi proposta di un Dio solo; non è per altro in prima origine, che per aver essi nell' intimo fondo, a dir così, dello spirito una costantissima *indicazione*, onde supporre, che quella tal cosa, a cui sono gli uomini tutto dì per la piena loro felicità trasportati, e alla quale poi dassi il nome di *Dio*, sia così grande, che niuna delle teologiche nostre *descrizioni* stare le possa precisamente bene, senza un contrasto insuperabile de' nostri concetti. Non sanno dall'altra parte rilevare la giustezza di quelle ragioni, che noi abbiamo di già recato, per dimostrare quanto sia naturale, e doverosa cosa, che gli uomini teologizzando scelgano quelle idee su questa terra, che

da un canto sono meno lontane per enigmatica analogia dall'oggetto di tutti i nostri desiderii; e dall'altro canto possono farcelo meno insensibile, e più famigliare, onde mantenercelo vivo, e caro tra la folla quotidiana di tanti altri fantasmi.

9. Sì: è dovere, io replico, ed è un dovere troppo connaturale all'uomo, che noi descriviamo a modo nostro le cose insensibili: e tanto più cresce questo dovere, e questa naturalezza, quanto più interessante si è l'oggetto, di cui si tratta. E forse, che sarà di poco interesse quell'oggetto, a cui voglia, o non voglia l'ateista, ed il teista, e qualunque altro incessantemente aspira con tutte le brame di sua natura per felicitarsi appieno?.... Ma che più? Io interrogo l'ateista, e vengo alle strette. Dimmi: tutto ciò, che il teista colla sua *descrizione* teologica ripete da un Dio, tu d'onde lo ripeti? Quando non mi vogli rispondere alla peggio, ma piuttosto collo spirito dell'ateismo rimodernato dal supposto Mirabaud, mi dirai: dalla natura (1). Or bene: qualunque siasi quest'idea di natura, ella è per certo un'idea insensibile: poichè la na-

(1) Che se piacesse ad un ateista l'appigliarsi al fato, o a qualunque altra simile stravaganza, ricaderebbero contro di lui all'incirca le medesime istanze, e ritorsioni, che qui adesso facciamo contro a chi ricorre alla natura.

Digitized by Google

tura non è un uomo, non è una bestia, non è il sole, non è la luna ec. ma è quella cosa, nella quale, per te, si dee riconoscere tutta l'energia, ed il valore, per cui l'uomo ritrovasi nell'essere di uomo con tutte le sue proprietà: e così la bestia, così il sole, così la luna, e tutte le altre cose, che esistono, o potranno esistere. Vieni adesso, e mi amplifica da uomo questa stessa proposizione del tuo sistema. Tu mi dirai, che l'uomo, non meno, che tutte le altre cose, è opera della natura: egli esiste nella natura: egli è sommesso alle leggi di questa: non se ne può sottrarre, e neppure per via di pensiero può egli uscire di quì (1). Dunque, io ripiglio, se la natura tanto fa, sarà una cosa reale, ed esistente. Dunque sarà un corpo (giacchè spirito non ve n'ha, per tua sentenza, veruno): E questo corpo della natura ha formato l'uomo, e lo conserva di continuo; e fa che l'uomo esista sempre in lui. Ma come ha potuto formare quest'uomo, e tutte le altre cose insieme? d'onde le ha potute ricavare? Dalle parti di se stessa. Adunque cotesto corpo della natura è in tutte le sue parti *attivo*, ed al tempo stesso in tutte le sue parti *passivo*, perchè

(1) *L'homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis a ses loix, il ne peut s'en affranchir, il ne peut même par la pensée en sortir.* System. de la nat. chap. 1.

tutti i pezzi della natura agiscono per formare l'una, e l'altra cosa del mondo: e tutte poi queste cose del mondo nell'istesso mentre, che soffrono questa formazione, non lasciano d'essere gli stessi pezzi, o vogliam dire le stesse parti agenti della natura. Oh mostro orrendo, e non mai più veduto d'idee!.... In oltre l'uomo, siccome tutte le altre cose, va soggetto alle leggi di questo corpo della natura: e non può sottrarsi, e fuggire di quì nè anche per via del pensiero. E chi forma queste leggi? la natura stessa. Dunque l'uomo, e tutte le altre cose, che sono vere parti di questa natura intimano a se stesse delle leggi? Ma qual bisogno v'è, che uno intimi leggi a se medesimo? Le leggi si debbono intimare ad altri; e per se, basta l'eseguire ciò, che si vorrebbe intimato con leggi. Ma via: queste leggi perchè avranno quindi ad essere tali, che nè l'uomo, nè le altre cose, che le intimano, possano per nessuna maniera svincolarsene? E qual è quel sovrano, che forma leggi in guisa di non poter esentare se stesso neppure col pensiero? Le leggi del sovrano (tu mi rispondi) sono arbitrarie: e quelle della natura necessarie. Ma e dove (io riassumo) tu imparasti questa distinzione di *arbitrario*, e di *necessario?* Niente avvi per te nella natura, se non di obbligato, e di sforzato in tutte le maniere ad essere così come ritrovasi, e

come opera. Ma poi: come si potranno mai supporre leggi provenienti da una cosa cieca, senza discernimento, e senza la scelta d'un fine, come si è la natura, che agisce per solo moto spontaneo, il quale non ebbe giammai principio; ma sempre fu tale, sebbene con varie casuali direzioni modificato? La legge, propriamente parlando (qualora vada sotto di lei compreso l'uomo), altro non può essere, che una direzione autorevole per allontanare l'uomo da un fine, ed accostarlo ad un altro. Dunque l'uomo fatto principe, e suddito di se medesimo sarà scostato da un fine, sarà diretto ad un altro. E da chi? dalla natura cieca, da se stesso conoscente, dall'arbitrio delle leggi, dalla necessità di tutti i fini. E questo bel risultato nasce tutto nel medesimo tempo, e sussiste nella semplicità di un ordine stesso di cose. Può darsi una raccolta di pensieri più confusa, e più ripugnante di questa? Eh via: coteste sono stravaganze da fanatico, sono vere filosofie dell'ippogrifo, da fare che qualunque altr'uomo riflessivo neghi, e rineghi te, con tutta la tua dea natura.

10. Senonchè: tu sottentri, e mi avverti ben tosto, che questa esposizione, che della natura mi hai fatto, come di una cosa reale, e vivente: come di un essere, che forma questa, e quell'altra parte del mondo, che dà leggi all'uomo, che lo sommette in guisa,

che ne anche possa col pensiero suo fuggirsene, altro in sostanza non è, che una *descrizione* della tua rettorica, affine di rendere sensibile un concetto *astratto*, quale si è quello della *natura* (1). Questa è la tua protesta? Ma e se vale per te questa dichiarazione, onde scansare le mie istanze fondate in gran parte sulla supposizione, che questa natura sia un corpo vivente, ed operante nell' anzidetto modo; perchè non dovrà valere tanto più, e senza paragone, per il teista quella dichiarazione, che ti dimostra malamente supponente qualunque delle succennate tue objezioni? Io a te ne vengo da buon teista, e dico: Iddio egli è uno spirito purissimo, ed è senza confini sapientissimo, onnipossente, libero di fare tutto ciò, che gli piace fuori di se, giustissimo insieme, e misericordioso. Tu mi riprendi, e mi accusi di concetti contradittorii in questa esposizione. Io difendo quanto più posso questa composizione d'idee, e cerco di metterla a salvo, più che sia possibile, dalle ripugnanze. Tu non ti acquieti: ed io prontamente dichiaro, e protesto col catechismo del Tridentino, con Agostino, e tanti altri, che tutta questa mia

(1) *Je ne prétends point personnifier cette nature, qui est un être abstrait etc.* Syst. de la nat. chap. 1. N. B.

descrizione l'ho presa a prestito colla mia rettorica naturale da queste cose mondiali, nobilitandola nel miglior modo, per vestire colla maggior decenza, che da me si possa, e nello stesso tempo famigliarizzarmi l'*indizio* costantissimo, che io, e tu negli intimi giudizj de' nostri *primitivi* avviamenti di natura abbiamo, di una *ragione infinitamente compita* di tutte le cose reali, e possibili, nella quale vi sta il centro di tutta la mia, e la tua felicità. Nè questa *ragione* ella è una cosa *astratta*, come tu protesti della tua *natura*: ma già è dimostrato, che ella debb'essere la cosa più reale, più vera, più vigorosa, che mai dare si possa, perchè debbe necessariamente portare in se tutto il valore pienissimo di quanto noi possiamo formar idea su questa terra: e perciò, senza che porti in se stessa con precisa definizione quella sapienza, quella potenza, quella libertà, quella giustizia, quella misericordia, della quale noi adesso formiamo un' espressa idea, reca infallantemente in se medesima una sovrana indicibile energìa, che vale per tutte le sapienze, le potenze, le libertà, le giustizie, le misericordie, che noi imaginare possiamo, per modo che, penetrando noi cotesta *infinita compitissima ragione* di ogni cosa, vedremo colla più viva nostra compiacenza un ordine brillantissimo di cose, al quale niuna possibile

sapienza arrivi: un vigore generosissimo, per tutto l'eseguibile, cui niuna potenza imaginabile uguagli: una esigenza di esistere, che per lei sia onninamente indispensabile; ed una congruenza, che niente sia in sostanza necessaria per fare, che realmente esistano tutte le altre cose (dal che noi adesso diciamo, che da un Dio necessario in se medesimo è stato liberamente creato il mondo): un equilibrio perfettissimo d'idee, che supera tutte le espressioni, colle quali in oggi parliamo di giustizia: una risultanza di bello, di godibile, di vantaggioso, campeggiante in tutte le cose, e distribuito a misura dell'anzidetto equilibrio, la quale sorpassa eccessivamente l'idea espressa di quell'affezione, che da noi s'appella misericordia. E sotto a questa dichiarazione, e protesta non sarà lecito a qualunque teista di tenersi forte alla sua teologia *descrittiva*, e di amplificarla secondo che torni meglio pel bisogno della presente vita?

11. Tutta la gran cautela da osservarsi in questa sorta di teologia si è poi quella, che in mezzo alle sue *descrizioni* si ravvivi bene spesso la forza, e lo spirito della teologia puramente *razionale*, o vogliam dire della teologia *indicativa;* e che in queste teologiche *descrizioni* (secondo che meglio s'osserverà ne' vegnenti capi) non s'introducano tali, e sì

fatte idee, che oltre a qualche indispensabile contrasto, che esse porteranno sempre mai in tra di loro medesime, vadano anche ad abbattere, o confondere quell'idea di fermissima *dogmatica indicazione*, dalla quale ci vien dato per certo, che il grande oggetto di tutti gli oggetti debb'essere una cosa totalmente indivisibile, una cosa, che essendo la ragione compitissima di tutto il desiderabile, debbe necessariamente, e realmente essere una energia, un principio, un mezzo, un fine, ed in una parola, un *tutto infinitamente* pieno di se medesimo, e del valore di qualunque siasi cosa. In conseguenza di ciò sarà d'uopo togliere dalle nostre teologiche *descrizioni* le imagini di materia, di luogo, di tempo, ed altre simili. Imperocchè queste vanno direttamente a rintuzzare in noi l'idea della semplicità, e della energia, e del valore summentovato. E rintuzzata in noi, o anche solamente oscurata, e depressa cotesta idea di verità, non può intendersi più come Iddio debba essere il centro pienissimo di tutte le contentezze. Ed ecco tolto, ed offuscato quel punto di vista, che deve indispensabilmente servire di norma a fissare lo studio della religione, che è quanto dire, a stabilire il piano per l'acquisto di tutta la nostra felicità.

12. Che se per un ajuto più forte de' nostri pensieri abbisognassimo di farci una de-

scrizione del sospiratissimo nostro bene con imagini del tutto sensibili, e corporee, si faccia in buona pace: si dica pure, che egli è il sovrano di tutti i sovrani, il padrone di tutti i padroni, che ha per trono il cielo, e che tiene la terra per iscabello de' piedi suoi: si dica inoltre quanto potrebbe suggerire alla fantasia la vivezza, e l'estro di un Ezechiele, d'un Esaia, d'un Geremia, e simili altri. Ma in tal caso, oltre alla succennata avvertenza, è indispensabile che si tenga quest'altra ancora, di soventi ricordare a noi medesimi, che se l'altra teologia *descrittiva* può chiamarsi *dogmatica*, e *scolastica* per la scelta, che fassi delle idee, e de' termini nell'anzidetto modo, questa, che fassi con imagini del tutto sensibili, dee dirsi una teologia *simbolica*, della quale parla con molta erudizione, fra gli altri, il chiarissimo Petavio *(theol. inst. lib.* 1 *cap.* 5*)*. E se quella ci fa vedere l'oggetto di tutti i nostri contenti come per ispecchio insieme, e per enigma; questa ce lo mostra per un'ombra puramente enigmatica delle più rimote, ed allegoriche.

CAPO XIII.

Le dispute intorno alle varie maniere, onde si può descrivere la divinità fuori de' simboli, sono assai vantaggiose, qualora della scuola non facciasi un partito. Questo abuso siccome negli antichi tempi, così ancora ne' moderni riesce perniciosissimo alla verità. Principio di critica razionale *non osservato, senza del quale è certo, che gli uni, e gli altri disputanti sempre cercheranno di sopraffarsi, ed avvilirsi a vicenda.*

1. La *dogmatica descrizione* della divinità, dappoichè passò dagli ebrei in mano de' cattolici, è sempre stata di tempo in tempo vie maggiormente illustrata o a misura, che i cattolici medesimi colle loro asserzioni per buona fede avanzate hanno mosso delle difficoltà, ed hanno fatto, che gli altri assottigliassero l'ingegno in esporre più chiaramente la verità: o a misura, che molti dall' abbaglio passando alla pertinacia obbligarono i più illuminati, e costanti a sviluppare quelle dottrine, che erano per lo innanzi oscure, e non considerate; e quindi a stabilirle colle formole più solenni, e più significanti.

Digitized by Google

2. Alle quistioni, e alle dispute noi siamo certamente obbligati, se abbiamo presentemente un corpo di una *dogmatica descrizione* della divinità, che migliore non può ritrovarsi appresso qualunque altro ceto, o nazione, siccome faremo noi a suo luogo toccare con mano (1). Questo beneficio (è d'uopo confessarlo) dee segnatamente ripetersi dal tempo in cui Pietro Lombardo ha rimenato fra noi il piacere di ragionare, e disputare con quella stretta logica, la quale è più atta, e più propria a far discernere la nettezza de' concetti, e che forma il carattere degli scolastici. Lutero insistendo su le pedate del suo Wiclefo, nel libro, che scrive egli contro a Giacopo Latomo, s'avanza a dire, che la teologia scolastica non è poi altro, che una grande ignoranza della verità, ed un aggregato di que' sofismi, che riprova l'apostolo *(ad coloss. cap. 2)*: e nel libro *de abrog. miss. priv.* tratta le accademie quali altri lupanari dell'Anticristo. A Lutero s'accorda Filippo Melantone del pari, che tutti gli altri di quella setta. Ma

(1) *Multi latebant in populo Dei, nec afferebant solutionem quaestionum difficilium, cum calumniator nullus extaret.* Così S. Agostino in psal. 54 v. 22, il quale in seguito rileva quante sieno le illustrazioni provenute al sistema religionario de' cattolici in forza delle opposizioni, che gli furono fatte in diversi tempi.

il furore della contradizione ha travolto la mente in costoro, per modo che non sapessero distinguere l'abuso inconsiderato, che fassi da varii scolastici nel muovere tante inutili quistioni, e nel soverchio, ed acrimonioso contendere, che fanno parecchj di loro, dall'uso troppo giusto d'un ragionare sempre filato, stretto, e sempre distinto, e preciso per iscuoprire quella verità, che resta sempre adombrata in un parlare sciolto, e rettorico. Anche il Bayle *(Art. Spinoz. Bened.)* riprova le rettoriche maniere ne' discorsi, che si fanno per istabilire un qualche sistema, poichè essendo le meno precise, forza è che ci tolgano la giustezza de' pensieri.

3. Ma pur troppo egli è vero, noi dobbiamo confessarlo, che una gran parte degli scolastici anzichè fare della scuola un criterio di verità, ne fanno un partito: e da questo nasce quindi l'abominevole prurito di tacciarsi, e screditarsi gli uni gli altri a vicenda. Pur troppo siccome una volta gli egiziani contro agli sciti, i farisei contro agli esseni; così anche a dì nostri da non pochi teologi delle scuole cattoliche escono le infamie d'eresia, o di sospetto d'eresia ad ogni passo, e se le ricambiano fra di loro. Si tratterà degli attributi, che diconsi essenziali alla divinità: si tratterà del modo, onde con sì fatti attributi la divinità viene a spiegarsi

negli effetti delle creature; e questi con un tono da giudici piuttosto, che da ragionatori, traducono quegli, esempligrazia, da giansenisti: e quelli traducono questi da semipelagiani. In vece che gli uni si studiino di dare alle dottrine degli altri quel migliore aspetto, che per l'interesse della comune religione si dovrebbe cercare, sembra, che anzi prendano un dichiarato impegno di dare loro quell' aspetto, e que' colori, che sono i più odiosi, e tetri. L'amichevolmente riprendersi và certamente connesso colla disputa; ma tosto che v'entri una pertinace audacia di farsi fronte gli uni gli altri, la rettitudine del quistionare viene intaccata, siccome Cicerone osserva, e Melchior Cano riporta, il quale fa insieme notare il gran detto di Publio; che dalla molta altercazione addiviene infallantemente, che la verità si smarrisca (1). Ed è pur troppo così. Perdesi la verità nel popolo, il quale vivendo più di autorità, che di ragione, ascolta, che questo partito di teologi è tacciato per sospetto d'un eresia, nel mentre, che quell' altro partito viene dato come prossimo all'eresia opposta: nè in questa agi-

(1) *Nec enim, quod Cicero dissertissime dixit, disputari sine reprehensione, nec cum pertinacia recte disputari potest. Atque illud vere a Publio dictum est, veritatem nimium altercando amitti.* Canus de loc. theol. lib. 8. cap. 1.

tazione di cose vede egli da quale più sana parte rivolgersi. Per lo che o si getta in braccio ad una turpe indifferenza, e vive, come suole dirsi, a stampa: o s'abbandona più facilmente a quella parte, che spaccia per se delle ragioni più sensibili, e volgari, sotto alle quali può quindi accomodarsi una pratica di religione meno faticosa, e che possa agevolmente osservarsi anche in mezzo alla vita de' sensi, come quella, che è la più comune fra gli uomini.

4. Ma egli è di più, che durante l'impegno delle fazioni, deve ancora venir manco il lume della verità presso a' teologi medesimi dell' una e dell' altra scuola. Un gran principio di critica *razionale* comunemente non conosciuto, e non osservato, egli è questo, che in qualunque siasi quistione (purchè ella non sia di solo nome, e purchè sia mossa dai professori della stessa facoltà, e condotta sotto a certi determinati principj d'una medesima scienza accordati per dogmatici dagli uni, e dagli altri) nè tutta la verità possa ritrovarsi giammai da una parte, nè tutta dall'altra. Una vi sarà di queste due parti, che, a cagione di esempio, nell' asserzione sua porterà sei idee di vero in coerenza di que' dati principj; e l'altra quattro, od anche meno: Ma in buon conto nè il risultato

di questa, nè il risultato di quella sarà interamente, e pienamente vero (1).

5. La verità infatti si è una cosa sola, e porta un aspetto semplicissimo. Questo è tale, che ciaschedun uomo ne dee restare impresso interiormente, sol che si cerchi di fargliene una esposizione in termini chiari, e senza equivoco adattati alla sua capacità. Or dunque se la lite non proviene dai termini del discorso male intesi dall'una, e dall'altra parte de'litiganti, dovrà senza fallo derivare dall'equivoco de'concetti intrecciati nella esposizione delle dottrine; e questo equivoco anderà per lo più appoggiato a delle false supposizioni, che tacitamente si fanno dall'una, e dall'altra parte intorno al preciso valore de'principj vicendevolmente accordati.

6. L'equivoco porta un concetto, il quale vi dà una sembianza di verità per un canto, ed un altra di falsità per l'altro. Stabiliscono questi una proposizione di sistema per la loro scuola. E questa proposizione dovrebbe costare, esempligrazia, di sei giusti concetti risultanti da dodici idee ritratte originariamente dai principj di quella scienza. Ma

(1) Anche Lattanzio parlando di quelle cose, che sono disputate per via di opinioni dice: *Potest fieri, ut omnes ex parte aliqua erraverint; ex parte attigerint veritatem*, Divin. Inst. lib. 3 cap. 3.

che? di questi concetti, quattro ve ne saranno de'veri senza equivoco; ma due degli equivocati. Insorgono quelli dell' altra scuola, i quali vedono, che la proposizione sistematica di questi porta un aggregato d'idee, che non è semplice per ogni riguardo, ma che dà luogo ad objezioni; e senza esaminare, e discernere colla migliore sottigliezza d'un analisi pura, e disappassionata quali sieno i concetti equivocati: quali sieno le supposizioni false, e comunemente non osservate intorno alle idee ricavate dai principj; e senza così ammonirne cotesti difensori con quella chiarezza, e con quella dolcezza, che obbliga gli uomini a disingannarsi, impiantano anch'essi un altra proposizione di sistema contrario, la quale se per la verità doveva essere composta di altrettanti concetti giusti, e di altrettante schiette supposizioni di principj, quante ne dovrebbe portare quella del sistema, che si vuole abbattere, ne porta forse meno; ma pure si stabilisce per assoluto. Mille esempli si potrebbono recare a tal proposito; ma serva questo tra gli altri. Si dà per un attributo divino la libertà di arbitrio nella creazione del mondo; e per fissare il sistema di questa libertà divina, entrano alcuni scolastici a decidere, che cosa sia quest'atto di libera volontà in Dio, dicendo, che egli è un non sò che di reale, e di positivo, che per

altro vi possa, e non vi possa essere in lui; e che perciò si distingua in qualche vera maniera dall'atto di volontà, che si chiama necessario in Dio, col quale vuole egli la sua intrinseca beatitudine. In vista di questa proposizione s'arrestano altri scolastici, e parendo loro, che sia quì atterrata l'immutabilità, e la semplicità divina, senza far altra analisi per vedere sotto a quali riserve, e spiegazioni potrebbe l'accennata proposizione accordarsi, l'abborriscono come erronea, ed anche più; e tosto vengono a mettere in campo quest'altra conclusione, che l'atto libero della divina volontà consiste o in un azione estrinseca di Dio, che dee dirsi passaggiera, o in quella relazione, che acquistano le creature con Dio nell'atto che sono prodotte da lui, quando potrebbero ancora trovarsi nel loro nulla. Senonchè: i primi nel considerare questa proposizione de'secondi, rilevano tostamente, che quì la libertà divina non comparisce più come una vera, ed intrinseca dote della divinità, ma piuttosto come una cosa donatale dai nostri pensieri; e quì per conseguenza Iddio non è più quell'essere pieno di tutte le perfezioni come dee confessarsi. Conchiudono adunque senza far altro squittinio di cose, che per iscansare questo errore massiccio, è necessario l'attenersi forti alla prima

loro proposizione. Ed ecco aperto il campo ad una perpetua guerra.

7. Così per lo più accade in tutti gli altri scolastici dispareri. E se all'una, o all'altra parte s'aggiunga per avventura una qualche apparenza di autorità rispettabile: se il numero de' seguaci per l'uno, o per l'altro partito s'ingrandisca, allora è certo, che la tenzone riesce vieppiù sonora, ed implacabile. Si cercano tutte le erudizioni possibili, che in qualunque maniera possano fare colla propria opinione. Che se gli argomenti diretti, se le dottrine di risposta ricavate da quelle tanto studiate distinzioni, e divisioni, contro alle quali declama il Verulamio *(lib. 1 p. 18 de aug. scient.)* non possono fare ammutolire gli avversarj, si rincalzano le odiosità, e si procura a dritto, e a rovescio di far vedere, che non una, ma cento conseguenze di errori o condannati, o condannabili debbano discendere in vigore della tesi difesa dal contrario partito: errori, che vanno anche ad intaccare la buona politica, la giusta morale, o perchè troppo rilascianti, o perchè troppo strignenti: e quì vengono istigati dagli uni, e dagli altri anche i potenti a farsi coscienza di usare la loro forza, ed autorità affine di abbattere coteste perniciose dottrine, e di avvilirne i difensori. Sarà pur troppo vero, che molte conseguenze erronee, e fa-

tali alla morale, ed alla polizia degli stati objettate dagli uni contro agli altri discenderanno dai principii da loro sostenuti per quella parte, che sono questi mal supposti, e mal presi; ma non per quell'altra parte, che gli stessi principii portano delle giuste idee, poche, o molte che sieno. Tuttavia non istudiando i litiganti a rischiarire con metodica risoluzione coteste due parti, fanno sì colle loro perorazioni, che quì sia ributtato un sistema, e là sia ributtato il contrario, secondo che quì, e là sa meglio giuocare la rettorica, e l'impegno, senza giammai, che resti frattanto il mondo originariamente illuminato.

8. Ma entrassero almeno a riflettere una volta vicendevolmente, e dire: cotesti nostri avversarj sono pur uomini, che fanno, per quanto vedesi, professione di sostenere i principi medesimi, che sosteniamo noi intorno alla divinità, a tal che pressati in su di questi, è vero, che si vanno dimenando; ma in fine cercano poi sempre di rispondere con quella integrità, che si può chiamare dogmatica: essi pajono eretici, o quasi eretici appresso di noi; ma noi dall'altra parte compariamo tali appresso di loro, siccome già ne' suoi tempi notava Salviano. (1). In oltre cotesti av-

(1) *Apud nos sunt haeretici, apud se non sunt. Nam intantum catholicos se esse judicant, ut nos ipsos titulo haereticae appellationis infament. Quod*

versarj sono di tale ingegno, che sanno promuovere delle difficoltà, le quali esigono tutta la sottigliezza de' nostri più studiosi partitanti nel rispondere: e quindi alle nostre istanze vanno svincolandosi con tanto di apparato, che molti imparziali se ne appagano, o restano almanco sospesi. Converrà dire in conseguenza, che sebbene il grosso della nostra opinione, e sistema sia forse più del sistema loro plausibile; non anderà esente però dagli equivoci, o da qualche tacita supposizione malamente presa. Dunque fa mestieri, che noi per buona fede, e per schietto amore di verità, ci spogliamo dell'impegno contratto, e ci mettiamo allo studio d'una profonda ricerca delle cose, arrivando per fino alle idee componenti i nostri principj, affine di scuoprire così quali possano mai essere questi concetti fondamentali o equivocati, o mal supposti dall'una, e dall'altra parte: e quindi scelti di quà, e di là i concetti più esatti, e più semplici, formare con essi una qualche proposizione di mezzo, la quale contenga più propriamente gli aspetti del vero, e del giusto; e resti in tal modo composta un amichevole transazione, per così dire, di pace, e di buona edificazione al popolo.

ergo illi nobis sunt, hoc nos illis, Salvian. de Guber. Dei lib. 5.

9. Sò, che per quant' analisi noi facciamo delle dottrine disputate dentro a' confini d'una teologia *descrittiva*, sempre converrà ci riduciamo a questo principio, che dice essere Iddio una sostanza spirituale dotata d'intelletto, di volontà, di potenza, e di tutte le altre più semplici proprietà in infinito. E queste idee noi abbiamo già rilevato abbastanza colla filosofia de' più saggi, specialmente dell'Areopagita, e di Agostino, che sono poi in sostanza ricavate dall'anima nostra, che sono perciò di una similitudine, e di uno enigma lontano assai da quel vero, il quale sta in Dio, e che volendole collegare insieme coll' *infinito assoluto*, non possono a manco di portare del contrasto di mente per qualunque varia combinazione, e per qualunque studiata composizione, che se ne voglia fare. Ma la teologia *descrittiva* ha per oggetto il formare un sistema, che da un lato sia il meno disdicevole, che stabilire si possa di Dio, dall'altro lato sia pur anche meno insensibile all' uomo, e gli dia comodo onde poter amplificare in se medesimo con idee già note a lui, tuttochè analogiche, ed enigmatiche, quella ferma *indicazione*, che egli ha del bene di tutti i beni, e così vie sempre maggiormente affezionarvi tutto se medesimo. Laonde a formare l'anzidetta pacifica transazione fra due contrarie scuole di teologi, che del

resto protestano di conservare unitamente gli stessi principj *dogmatici*, rimane sempre questo luogo tra gli altri il più sicuro, onde s'accordi, che ora i concetti, e le espressioni degli uni, ed ora i concetti, e le espressioni degli altri si usino dagli uomini, secondo le diverse circostanze, che loro accadono alla giornata di dover esprimere con vivacità, ed amplificare l'idea del grande Iddio adesso per questo aspetto, adesso per quell'altro. E per dir con esempio: nel caso di spiegare vivamente, e d'ingrandire l'idea di quella indicibile energìa, ed ineffabile valore divino, dal quale noi totalmente dipendiamo, potrebbero molto bene gli uomini adoperare il concetto di que'teologi, che ci descrivono Iddio qual altro sovrano, ed eterno padrone, il quale non entra in patti, ed in condizioni co'sudditi; ma onninamente dispone di loro, secondo quella segretissima rettitudine, che la sua mente gli suggerisce. Nel caso poi di spiegare all'uso umano, e d'ingrandire l'idea dell'equità divina, onde avviene, che l'empio debba rimanere, dopo di questa vita, nell'eterna smania, la quale va di conseguenza alle distorte sue determinazioni, che in allora sen rimarranno in uno stato d'immutabilità, come in uno stato loro proprio, si potrebbe adoperare il concetto di quegli altri teologi, che descrivendoci l'uomo da una parte come quello,

che abbia ricevuto da Dio una potenza di operare liberamente il bene, ed il male, colla sola necessità di aspettare quell'ajuto divino, ossia quell'associamento di forze, tolto il quale non sarebbe l'uomo al caso di ridurre in atto pratico la sua libera potenza di agire, ci dipingono dall'altra parte Iddio, come quel principe, che accorda a tutti il suo braccio, perchè ognuno possa mettere in esercizio la sua libertà; ma non lascia nello stesso tempo di apprestare degli impulsi, e de' soccorsi valevoli per operare il bene, ed iscansare il male. Che se costoro abusando del braccio principesco, e resistendo agli impulsi benigni, si gittano al male, e si ribellano; è troppo giusto, che raggiunti alla fine dal possentissimo sovrano, paghino il fio di eterna morte proporzionato alla loro fellonìa, onde vollero farsi rei di lesa divina maestà.

10. Ma nò: di tutti cotesti riflessi di composizione pacifica non è capace la mente di uno scolastico, la quale sia mal'avvezza agli studj d'analisi, e la quale perciò non abbia sistematicamente imparato, che la prima *dogmatica* si è la teologia di ferma *indicazione:* che unicamente per sussidio di questa si dà luogo alla *dogmatica descrittiva:* e che sottentra quindi la scuola coll'esercizio del quistionare, e del disputare a solo fine d'illustrare sempre più questa *dogmatica descrit-*

tiva al vantaggio dell'uomo, in quanto solamente, che egli ha bisogno di risvegliare in se medesimo un idea del suo Dio la meno indegna, che sia possibile; ma insieme insieme di risvegliarla con de'concetti quasi sensibili, e famigliari, per così amplificare la stima, e dilatare l'accensione degli affetti inverso di lui nella più vivace, e dominante maniera. S'aggiunge, che la scuola abituando insensibilmente l'animo a quelle date guise di pensare, e di parlare come alle formole più veridiche, fa che l'uomo con quanto di facilità, e fluidezza discorre, e si estende su questo imparato piano d'idee, con altrettanta difficoltà, ed aridezza entri in una quadratura di altre idee contrarie, o che meno si confacciano colle prime. Si aggiungono i fini o diretti, o indiretti ai quali con piacere tende la volontà prevenuta de' partitanti, e che si potrebbono ottenere dal trionfo della propria sentenza, e dall' abbattimento della contraria, secondo l'osservazione, che a tal proposito ne reca S. Ilario (1). Tutto ciò allontanando i

(1) *Dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque sensus sit animorum . . . . . Per haec igitur vitia studiosarum voluntatum omnes adversantium intentionum emergunt contradictiones: et inter veri assertionem, et placiti defensionem pertinax pugna est, dum se et veritas tenet, et tuetur voluntas. Ceterum si non praeiret rationem voluntas, sed per veri intelligentiam ad velle id, quod verum est move-*

i pensieri di pace dall'animo di una gran parte di scolastici, gli accende ad una guerra vieppiù sempre ostinata, e gli espone poi a certe dure sferzate, le quali del resto dovrebbero essere più mitigate, e non tanto ardite, quando vengono dalle mani specialmente di chi professa la mansuetudine, e la prudenza dell' evangelio cristiano. (1)

retur, numquam doctrina voluntati quaereretur, sed voluntatem omnem doctrinae ratio commoveret, essetque omnis sine contradictione veritatis sermo, cum unusquisque non quod vellet, id verum esse defenderet, sed quod verum est, id velle caepisset. S. Ilarius lib. 10. de Trinit.

(1) Tale si è fra le altre la sferzata, che vibra il signor abbate Genovesi nella sua diocesina lib. 1. §. x. con queste parole: *La collisione di certe opinioni teologiche o fra loro, o con la vita umana produce il quinto genere de' mali. Un persiano: ed un turco si scannano per opinioni: un luterano, ed un calvinista: un molinista, ed un giansenista; ancorchè sappiano, che Dio non vuole, che si scanni nessuno per amor suo.*

CAPO XIV.

Non è possibile, che si tolga il prefato disordine, se non si determina con un preciso concetto, quale sia il segno di mezzo, che debbe fissare i confini della disputa intorno alla descrizione *della divinità. Per istabilire questo segno colla maggiore chiarezza, e distinzione, si fa innanzi riflettere come le* descrizioni *di Dio, che diconsi* positive *sieno mai sempre da riportarsi alle* negative, *e per conseguenza poi alla teologia, che noi appelliamo di ferma* indicazione, *ossia puramente* razionale.

1. Cotesti vizii, che regnano fra gli scolastici, non sono certamente vizii della scuola per se stessa, come seguita a ricordare il Cano, ma della scuola, in quanto che ella s'avvilisce col vaniloquio della contesa (1). A frenarli intanto più, che sia possibile, altra maniera non avvi, se non se fare di proposito uno studio metodico, onde fissare una volta con distinzione, e chiarezza un qualche segno di mezzo, il quale ne mostri qual sia la moderazione, che dee tenersi nel disputa-

(1) *Vitia quae non sunt scholae, sed inertis, vanae, contentiosae scholae.* Canus loc. sup. cit.

Digitized by Google

re. E se tal cosa dee farsi da chiunque voglia da dovero attendere a qualunque siasi facoltà; molto più dovrà farsi da chi professa la scienza della divinità, che è l'importantissima di tutti i fini dell'uomo (1). Tutti, è vero, gridano: *moderazione, moderazione:* Tutti ripetono il celebre detto d'Orazio *(satyr.* 1 *lib.* 1) *sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum.* Ma frattanto se non si viene una volta a determinare precisamente con uno sviluppo di cose particolari, quale debba essere l'idea di questo equilibrio teologico, proseguiranno le battaglie: e gli uni gli altri s'incolperanno di offesa moderazione, senza che mai nè l'una, nè l'altra parte possa rimanere apertamente convinta di questa colpa, per mancanza d'una regola determinata, e fissa di buon criterio, onde conoscere in termini sviluppati, e netti, il vero punto di mezzo. Sia dunque frutto della nostra analisi l'assegnare questa regola.

2. Ma per fare tal cosa colla miglior esattezza, conviene, che per innanzi in questo capo noi c'interniamo a vedere con alquanto più di metodica distinzione, quali sieno le maniere tenute da' saggi a descrivere il bene di tutti i beni chiamato *Iddio*, per indi rile-

(1) *Quod cum omnibus est faciendum, qui disciplinam quamlibet profitentur, nemini potius, quam theologo.* Idem loc. cit.

varne colla maggior evidenza la loro forza, e valore. Due sono coteste maniere: l'una coll' affermare, che egli sia questa, o quell'altra cosa: l'altra col negare, che egli sia di questa, o di quell'altra natura, di questo, o di quell'altro modo. Di amendue queste sorta di descrizioni parla Cirillo Alessandrino (*dial.* 1 *p.*415); ma ne discorre con più di chiarezza, e distinzione il più volte lodato Areopagita (1), ed avvisa che ambedue sono elleno suggerite dalle scritture sagre (*cap.* 2 *de coelest. hierar.*). Infatti osserva egli, che le scritture ci annunziano la divinità ora come un *verbo*, come una *mente*, come un'*essenza*, ora come una *luce*, come la *vita*, e come altre simili, ed anche più nobili cose: e quindi tal'altra volta ce la danno per assolutamente *inaccessibile*, *infinita*, ed *incomprensibile*. Quelle prime espressioni ci fanno pensare qualche cosa di positivo di Dio: queste seconde, che ce lo propongono come *inarrivabile*, ci fanno ben supporre in Dio una qualche gran

(1) *Oportet in ipsa* (vale a dire nella divinità) *omnes omnium rerum affirmationes asseverare, ac ponere, tanquam omnium caussa, et easdem magis proprie negare, tamquam quae supra omnia sit. Nec existimandum est contrarias esse negationes affirmationibus, quin potius multo prius esse ipsam primam caussam supra privationes, cum sit super omnem et ablationem, et positionem.* Dyon. lib. de myst. theol. cap. 1.

cosa di reale, ma ne arrestano il pensiero dall' esprimerlo, e definirlo in qualunque siasi positiva maniera (1).

3. Le scritture con una giustezza la più degna di un filosofo ci pongono sott' occhj unite queste due sorta d'espressioni *positive*, e *negative* intorno alla divinità, affinchè non ci lusinghiamo di parlare di Dio in una guisa propria di lui, quando usiamo quei termini *positivi*, che pure sono da noi chiamati assolutamente *dogmatici*. L'attributo di giustizia, che predichiamo di Dio, egli è *dogmatico* nella teologia nostra *descrittiva*, ma non per altro, se non perchè nelle nostre umane espressioni non v'ha di meglio. Così torna a ricordarci Agostino. „ È vero (soggiugne egli) „ che nelle scritture abbiamo per assoluto, „ che *il signore è giusto, e che ama la giu-*

(1) Il Nazianzeno raccoglie con tutta l'argutezza, e l'eleganza il sentimento di questi detti scritturali (*hymno ad Deum p.* 252), dove canta:

Tu finis cunctorum unus, simul omnia nullus:
Non unus, non cuncta.

E nell'inno medesimo

Quinam te, mens, contemplabitur? Tu enim nulla ab mente comprehendi potes.
Cum sis solus inexplicabilis; quandoquidem produxisti omnia, quae sermone dicuntur:
Cum sis solus ignotus; quandoquidem produxisti omnia, quae intelliguntur.

„ *stizia;* ma abbiamo pur anche ivi, che Id-
„ dio si pente, Iddio non sà. E come? Iddio
„ non sà? Iddio si pente? Questa cosa fa cer-
„ tamente orrore. Ma appunto la scrittura di-
„ scende fino a queste maniere di parlare,
„ che ti fanno raccapriccio, per darti un sa-
„ lutevole avviso, che non ti lusinghi, e non
„ pensi di dire cose degne, quando in par-
„ lando di lui, adoperi quelle altre parole,
„ ed espressioni, le quali tu reputi magnifi-
„ camente dette „ (1).

4. Conchiudono di quì concordemente i primi maestri della cristiana filosofia, che quantunque noi siamo necessitati ad usare delle espressioni, e delle frasi *positive*, scegliendo in fra le altre quelle, che sono le più nobili, e le più semplici appresso di noi, per descrivere Iddio colla minore indecenza possibile, chiamandolo uno spirito purissimo di

(1) *Dico justum Deum, quia in verbis humanis nihil melius invenio. Nam est ille ultra justitiam. Dicitur in scripturis*: justus Dominus, et justitias dilexit. *Sed ibi dicitur et paenitere Deum, ibi dicitur et nescire Deus. Quis non exhorreat? Nescit Deus, poenitet Deum? Ideo tamen, et ad ista verba salubriter scriptura descendit, quae tu exhorres, ne illa, quae magna putas, digne dicta arbitreris.* Aug. serm. 34 cap. 7, ed in appresso al capo 8 ripiglia a dire: *Ergo, quia hoc est in Domino virtus quod justitia (quidquid de illo dixeris hoc idem dicas cum tamen nihil dicas)*. . . . .

una mente sublimissima, di una volontà giustissima, ed onnipossente, che il tutto regge, il tutto dispone in numero, peso, e misura; ciò nulla ostante è sempre da ricordarsi, che tutta questa nostra *descrizione* di *positiva dogmatica* teologia è molto scadente per se stessa dal valore della *dogmatica negativa*, colla quale accenniamo Iddio sotto alle frasi di un essere *incomprensibile*, di un essere *infinito*, ed *inarrivabile*. Così tra gli altri segnatamente il sempre citato Dionigi (*cap.* 1 *de myst. theolog.*), e con esso Gioanni Ciparissiotto (*dec.* 2 *cap.* 9), il Damasceno (*lib.* 1 *cap.* 4 *de fide orthod.*), e Mario Vittorino (*lib.* 4 *adver. avium*), secondo che ne raccoglie a questo proposito l'eruditissimo Petavio (*theolog. dogm. lib.* 1 *cap.* 5), il quale acutamente osserva con Plotino (*enneadis* 5 *lib.* 5 *cap.* 6), che neppure il nome di *uno*, e di *unità* può dirsi vero, e proprio di Dio: imperciocchè questo vocabolo di *uno*, e di *unità* va come a restrignerci l'immensa divinità; *ridiculum est enim* (sono parole di Plotino) *moliri immensam illam complecti naturam*. Ecco sin dove arriva lo spirito, e la finezza di una sana teologia (1).

(1) Con questa critica, e con questi avvisi innanzi io vorrei avessero letto le scritture, ed i padri cattolici quelli, che stando su l'esteriore delle parole non sanno capirne il sistema *razionale*, e deridono,

5. Or dunque il primo, e più rilevante pensiero del teologo ha da essere questo, di formare sì ben la migliore *descrizione positiva*, che egli mai possa intorno al gran centro di tutti i beni, che s'appella *Iddio*, ricercando sempre le più ripurgate idee, che da questi nostri fantasmi ricavare si possano; ma poi tostamente soggiugnere con s.Cirillo „ che „ noi pensiamo a modo nostro, e parliamo „ secondo quelle migliori proprietà, che in „ noi si ritrovano: ci serviamo di queste,

e vilipendono la teologia cristiana come un ammasso di favolose idee. Il Boulanger tra gli altri nel suo *christianisme dévoilé*, *chap.* 5 non avrebbe scritto in tal caso con quella impostura comune a tutti i filosofanti di moda, in questi termini: *Ouvrons les livres, qui doivent nous éclairer, et aux quels nous devons soumettre nôtre raison. Y trouvons-nous des idées précises sur ce Dieu, dont on nous annonce les oracles? Saurons-nous à quoi nous en tenir sur ses attributs? Ce Dieu n'est-il pas un amas de qualités contradictoires, qui en font un énigme inesplicable?* Non avrebbe pur anche soggiunto nella nota: *Dans l'ecriture, et les péres de l'eglise, Dieu est toujours représenté comme un séducteur etc.*

A discuoprire lo spirito sistematico di teologia, che ritrovasi nelle scritture, e ne' padri, che le hanno seguitate, non è opra di chi fa il filosofo de' tempi. Molte sorprese, e molti equivoci di questa sorta di filosofi nascono da ciò ancora, che la teocrazia scritturale non si sa distinguere abbastanza dalla teologia delle scritture medesime, del che parleremo noi colla nostra analisi a suo tempo.

„ come per un esempio, onde capire alla
„ meglio le cose grandi, e divine; e siamo
„ come colui, che in un picciolo pezzo di
„ carta piglia a descrivere il grandissimo glo-
„ bo della sfera celeste „ (1). Conviene quindi avvertire attentamente, che la nostra umanità, per necessaria condizione della vita presente, non può a meno di non insinuarci nel fondo, per così dire, dell'animo, ad onta delle riflessioni nostre, che le *descrizioni* della nostra *positiva* teologia, purchè sieno autorizzate, e ricercate collo studio degli uomini più diligenti, e probi, sieno da tenersi a luogo di vere *definizioni* di Dio (2). Fa d'uopo in

(1) *Nostro proprio modo intelligimus, et loquimur ex iis, quae in nobis sunt, quasi per exempla, majora, hoc est divina intelligentes, sicut qui in minima charta coelestem circulum describunt.* S.Ciril. thes. 31 p. 264.

(2) L'uomo per quanto studii affine di esprimersi colla maggiore sublimità intorno alle cose incorporee, ma specialmente intorno al grande oggetto divino, sempre dee cadere in espressioni, che abbiano dell'umano. Si vegga nel *discorso filosofico su l'istoria naturale dell'anima* la dottrina, che noi abbiamo dato intorno all'espressione del pensiero umano, distinta dal pensiero medesimo: ed ivi si leggano con attenzione i capi 7 e 13.

Tant'è: l'uomo nell'intimo di se medesimo s'accorge bene, che Iddio debb'essere una certa cosa incomparabilmente superiore a tutto ciò, che si può dire da noi; ma nell'esprimere anche dentro a se stesso cotesto suo intimo accorgimento, è necessitato di alme-

conseguenza d' una continua vigilanza per iscansare questo inganno : ed è perciò necessario di riportare sempre coll'animo tutte le nostre teologiche *positive* espressioni alla teologia *negativa* dell'*incomprensibile*, dell'*infi-*

no figurarsi un Dio come una tal quale cosa, che abbia o dell'animato, o dell'animante: che abbia del ragionante, e del volente con altre simili proprietà; ed ecco fatto un Dio umano. Questa espressiva imagine, che l'uomo forma del suo Dio va a confondersi facilmente coll' intimo purissimo accorgimento, che hassi di lui: e, salvo d'una ben forte avvertenza (che sempre è stata rara al mondo) entra l'uomo ben tosto a credere, che tutto il pensiero, che si può avere di Dio, sia niente più, e niente meno di ciò, che nella forza delle sue studiate *positive* espressioni risplende. Confusione enorme di cose, già da noi biasimata in riguardo all'argomento nostro del succitato libro: e confusione proveniente dalla mancanza, che trovasi al mondo di una vera, e primigenia analisi dell'uomo.

Dell'origine di questa confusione parla ancora con molta riflessione il Nazianzeno (*orat.* 34 *p.* 545): *Ut enim* (dice egli) *nemo quantumlibet festinans umbram suam praetergredi potest : tantundem enim antecedit, quantum eam assequeris : neque oculus cum rebus aspectabilibus conjungi sine interjecta luce, et aere: neque extra aquas natatitia volvi; ita fieri non potest, ut qui corporibus inclusi sunt, sine corporearum rerum adminiculo, cum iis rebus versentur, quae animo, et ratione intelliguntur. Semper enim nostrorum aliquid interveniet, quantumvis nostra mens ab iis rebus abstracta, quae sub aspectum cadunt, et in se ipsam collecta, cum rebus cognatis, et oculorum aciem fugientibus commercium habere conetur.*

nito, dell'*inaccessibile*: e con questo paragone vedere al lume della coscienza nostra quanto in realtà sieno basse, e lontane le nostre *positive* descrizioni di Dio da quella verità, che sta in lui. Ben impresso così il teologo potrà insinuare de' sentimenti di moderazione, e di vera saggiezza a' discepoli; e potrà con edificazione, e vantaggio parlare al popolo, ricordando loro l'ebraica teologia (che quanto alla sostanza principale passò tutta ai cattolici), affinchè vadano continuamente esercitando la religione, come la esercitavano una volta i più penetranti, ed i più pii di quella nazione, quando che in mezzo alle teologiche *descrizioni* dell'*Elion*, dell'*Adonài*, del *Saddài* ricorrevano come alla principale protesta d'un vero, ed incorrotto teismo, alla grand' espressione, e sentimento del *Tetragrammaton*, cioè a dire dell'*ineffabile*.

6. Questi termini però d'*ineffabile*, d'*infinito*, e simili altri d'una teologia *negativa* devono sempre nella mente nostra andar sostenuti per necessità da una qualche idea *positiva*. Non è possibile, che la mente nostra dica, esempligrazia: *non è finito*, oppure: *egli è infinito*, senza dire, che cosa sia questo, che *non è finito*. E perciò quando vogliamo noi colla teologia *negativa* descrivere Iddio, non basta, che diciamo *ineffabile*, *in-*

finito, ma ricercasi, che fondiamo queste espressioni su l'idea di qualche cosa *positiva*, la quale sia da una parte la più determinata, e dall'altra parte la meno enigmatica di lui. Comunemente io sò, che già questi termini d'*ineffabile*, d'*infinito* s'appoggiano al termine *positivo* di un *essere*: e in vece del vocabolo *Dio*, si dice l'*essere ineffabile*, ovvero l'*essere infinito*. Ma dicendo un *essere*, noi diciamo una cosa buona, che per altro è di molto generica. Or dunque lo studio analitico della religione deve portarci a tal segno, che noi sotto a questa idea così vasta di un *essere* in genere, la quale ci lascia con un' astratta ammirazione dell'intelletto, fissiamo un'altra idea, che ci determini, e nello stesso tempo, senza tanto di oscurità, ci attragga gli affetti coll'indicarci distintamente quella tal cosa, o almeno quella tal maniera, per la quale noi possiamo in questo grand'*essere* appagarci di tutti i nostri desiderj; e così diaci ad intendere, che egli è veramente il *bene di tutti i beni*, ed il gran fine di tutti i fini. Ora la nostra analisi ha il vantaggio di darci questa idea sotto ad un *indizio* determinato, e sotto ad un aspetto, che ben inteso, dee per se stesso riuscire di tutto il nostro allettamento. Ella infatti non riprovando questi vocaboli d'un *essere ineffabile*, ci somministra più opportunamente il vocabolo, e l'idea

d'una *ragione infinitamente compita* di tutto : e ci dice, che questa *ragione* per essere appunto senza limitazione di sorta, potrà fare, che noi penetriamo, e c'immergiamo, a dir così, con tutte le forze dello spirito nostro nell'originario compitissimo valore della natura, delle proprietà, delle relazioni, e connessioni possibili, ed imaginabili di tutte le cose; e per tal modo fare, che noi con tutta la nostra capacità gustiamo di quanto possiamo bramare al non più oltre, nella maniera più sollevata, ed immutabile.

7. Rimane dunque da stabilirsi, che tutte le idee *positive* della teologia *descrittiva* debbono essere sempre mai riportate a quelle della teologia *negativa*. Ma perchè le espressioni di questa abbisognano d'essere in mente nostra sostenute con qualche altra idea, che dicaci qualche cosa di positivo : e questo positivo conviene, sia tale, che ci determini l'intelletto ad un'idea precisa, altrimenti sen rimarrebbe l'uomo in una ammirazione astratta per se medesima, senza dare al suo cuore quel commovimento, e quella direzione spiegata, che debb'essere propria degli affetti umani. Farà d'uopo in conseguenza, che il tutto delle *positive*, e *negative* espressioni sudette sia riportato, ed appoggiato costantemente a quanto ci vien apprestato dall'analisi nostra, a quanto cioè noi abbiamo fin ora spiegato

sotto al nome di teologia *indicativa*, o puramente *razionale*.

CAPO XV.

Si fissa il punto preciso di mezzo, che deve contrassegnare la moderazione di quelli, che in descrivendo la divinità contendono fra di loro. Una falsa supposizione, che nasca in cuore sul vero, ed originario motivo, per cui le teologiche descrizioni *si possono chiamare* dogmatiche, *fa che si venga a fingere un Dio, che non v'è.*

1. Premesse coteste dottrine possiamo adesso con maggior distinzione, e sicurezza capacitarci della verità, onde noi quì fissaremo quel giusto punto di mezzo, che debbe segnare precisamente i confini di moderazione alle scolastiche dispute intorno alle *descrizioni*, che fansi della divinità. Le quistioni più sonore, che nelle scuole de' cattolici si ascoltano, al proposito di cui ragioniamo in questo libro, risguardano la distribuzione degli attributi, che nella *descrizione* di Dio debbe farsi in rapporto specialmente all'efficacia di lui nelle creature. A questa sorta di quistioni sarà sempre aperto il campo, siccome lo fu in tutta l'antichità pria di Cristo. Basta vedere Nemesio *(de natura hominis)*

per conoscere, che sempre all'incirca sono state disputate le stesse cose appresso de' filosofi. Ricorda egli al capo 37 la gran quistione degli stoici, e di Cicerone: se Iddio abbia la prescienza delle azioni future dell'uomo. Sembrando a molti di nò, fu stabilita la necessità del fato combattuto poi da S.Agostino *(lib. 5 de civit. Dei cap. 9 et 10)*: Ricorda ancora al capo 38 il problema di Platone sulla divina providenza: se questa, cioè, s'estenda quanto s'estende il fato: oppure viceversa. Gli epicurei, e con essi la più parte de' filosofi, come accenna Lattanzio *(lib. de ira Dei cap.* 13) contendevano, se dovesse ammettersi un influsso divino nelle creature, e pareva a molti di dover negare tal cosa, per non attribuire a Dio i mali, ed i vizii. I lumi, che i cattolici hanno intorno ai rapporti della divinità colle cose mondiali, e cogli uomini specialmente, sono assai più limpidi, che non quelli de' gentili filosofi, siccome noi a suo luogo dimostraremo ad evidenza. Laonde stando pur anche i cattolici in una *dogmatica descrittiva*, non possono temer di cadere in quelle stranezze di pensare, nelle quali tanti dell'antichità gentilesca precipitarono.

2. Rimane soltanto, che i cattolici dieno coi fatti a divedere, che i lumi della loro sapienza sono tanto più giusti, e limpidi, quanto che essi giungono con questi a discernere

ciò, che non poterono gli altri, vale a dire qual sia l'unico valore, ed utilità delle dispute in materia di teologia *descrittiva:* e quale sia quel termine, oltre a cui diventano le dispute inutili, e nocive alla prima, ed intima idea, che ogni filosofo è costretto a confessare intorno alla divinità, non meno che intorno al di lei perenne vivissimo rapporto, che ella tiene con tutte le creature. Questo è il risalto migliore della vera sapienza: e questo è lo sfoggio di gloria principale, che debbe fare il cattolico nel suo sistema: e non già quello di mostrarsi così oscuro nelle prime, ed originarie idee, che non sappia vedere l'analisi più alta delle quistioni: che non le sappia condurre ad un punto di perentoria decisione; e che perciò abbia da darsi allo schiamazzo, e battere l'aria perpetuamente, siccome i miseri loschi del gentilesimo: e quindi non bastando il dibattimento de' testi, e delle distinzioni, e sottodistinzioni proprie d'una impegnata sottigliezza, abbia a dar di mano ai rimproveri, ed alle taccie ignominiose (1). E forse che può mancare al cattolico in

(1) Questi rimproveri, e queste taccie essendosi rese funeste alla Chiesa cattolica specialmente a questi ultimi secoli, hanno mosso la prudenza de' sommi pontefici, a mettervi qualche freno colla loro autorità. Esistono i decreti di Paolo V, di Urbano VIII, degli Innocenzi X XI XII. Giova qui ricordare il sonoro pre-

vigore de' suoi principii cavati fuori dall'ordinaria ristrettezza de' termini, e portati ai primi lumi d'uno sviluppo esatto, e primitivo, può, dico, forse mancare cotesto criterio di vera decisione, e di pace? .... Eccolo.

3. Sarà utile, sarà necessario, che gli scolastici si pressino a vicenda gli uni, e gli altri a quel segno, che questi, e quelli nella teologica loro *descrizione* arrivino a quelle maniere, le quali col senso della loro *immagine*, e del loro *enigma* non distruggano i concetti della ferma *dogmatica indicazione*, che hassi della divinità. Questa dogmatica *indicazione*, già abbiamo detto, che in sostanza

cetto d'Innocenzo XI nel dì 2 di Marzo 1679: *Tandem ut ab injuriosis contentionibus doctores scholastici, aut alii quicunque in posterum se abstineant, et ut paci, et charitati consulatur, idem SS. in virtute S. obedientiae eis praecipit, ut tam in libris imprimendis, ac MSS., quam in thesibus, disputationibus, ac praedicationibus caveant ab omni censura, et nota, nec non a quibuscumque conviciis contra eas propositiones, quae adhuc inter catholicos hinc inde controvertuntur, donec a S. Sede recognitae, super iisdem propositionibus judicium proferatur.*

Quelli però, de' quali può dirsi con Cicerone (*Tusc. quaest. lib.* 4 *cap.* 3) che entrati in una scuola *quasi tempestate delati, ad eam tanquam ad saxum adhaerescunt*, pensano, che tutti cotesti decreti sieno fatti per raffrenare la parte contraria, e che perciò a loro sia lecita, e doverosa cosa il sussurrare almeno agli orecchi di questo, e di quell'altro, e fare

ci da un *bene di tutti i beni*, e ce lo dà in un oggetto solo, e per ogni riguardo indivisibile. Inoltre l'analisi di questa *indicazione* ci dà in cotesto pregiatissimo oggetto una ragione *infinitamente piena* di tutte le cose, e di tutto ciò, che può mai accadere. Se dunque taluno degli scolastici asserisse, che la divinità è una sostanza sottilissima, si dovrebbe tosto dall'altra parte ragionando costrignere sino a quel punto, che egli la chiamasse una sostanza affatto incorporea; poichè in altra guisa può rimanere sempre intaccata la *dogmatica indicazione* dell'assoluta semplicità divina. Se un altro dicesse, che Iddio non

che in faccia dell'una, o dell'altra assemblea vadano sfregiate anche le proposizioni dedotte da un'analisi la più primigenia, e in conseguenza la più imparziale, che dare si possa, purchè in esse comparisca un aspetto favorevole in qualche modo al partito loro contrario, non ostante, che questo aspetto potesse dimostrarsi verissimo, e giustissimo da quel teologo, il quale sapesse coll'animo sgombro da' pregiudizii sviluppare le conclusioni fino alle prime semplicissime idee componenti i principj del *dogma*, in virtù del quale sviluppo verrebbe ad essere con insolita chiarezza abbattuto ogni equivoco, e falsità dell'anzidetto contrario partito. Ma tant'è: in quanto che un'analisi mette in vista gli abbagli della parte avversaria, è ottima: in quanto che scuopre gli aspetti, e le conseguenze di verità semplicissima, che quella contiene, resta subito un'analisi, che ferisce, e merita riprovazione. *Amant (veritatem) lucentem, oderunt eam redarguentem.* Lo disse già Agostino lib. 10 confess. cap. 23. 2,

ha punto che fare coi muovimenti, e cogli atti, che noi facciamo alla giornata, questi sarebbe da pressarsi fino a quel segno, che ammettesse un ajuto, un efficacia divina, che per lo meno accompagni dal bel principio fino al fine ogni muovimento, ed azione umana: altrimenti non è più Iddio il *bene di tutti i beni*, ed in buona analisi, non è più la *ragione infinitamente* compita di tutto ciò, che in qualunque maniera dassi al mondo. Se un altro per fine affermasse, che Iddio talmente muove l'uomo in tutte le sue operazioni, che in quest'uomo non si possa verificare un intimo principio *attivo* del suo medesimo operare, sarebbe da incalzarsi colla disputa insino a tanto, che si vedesse obbligato a dire, che la mozione divina, tuttocchè fisicamente efficacissima ella è così discreta, che non fa l'uomo un puro istrumento *passivo*. In altra guisa manca in Dio *il bene* da noi tanto desiderato della giustizia, quando quest'uomo, che viene supposto un semplice istrumento *passivo* delle mozioni divine, abbia quindi a soffrire la pena, che va in seguito de' suoi misfatti. (1) Ed in sostanza non è più Iddio in questo caso, la vera, la quadrata, la compitissima *ragione* di tutte le co-

(1) Qual sia questa pena, e con qual semplicità di sistema *razionale* debba sopraggiugnere all'uomo, noi lo vedremo chiaramente a suo tempo.

se, egli è piuttosto la vera *sovversione* delle cose umane (1).

(1) Sta pur bene a questo luogo il risvegliare alla mente, e ripetere, che l'unica vera filosofia, alla quale vorrebbero pur anche appellarsi gli *spiriti forti*, si è la *filosofia del fatto*. Qui dunque sussiste un fatto dimostrato nel nostro *discorso filosofico* altre volte citato; e questo fatto ci dice, che l'uomo ha un *principio agente* in se medesimo, il quale è suo proprio, e può dirsi una reale cagione di tutte le sue operazioni. Quì sussiste un altro fatto parimenti dimostrato che un *indizio* fermo, ed irremovibile ritrovasi nell' uomo per dire che dassi una *ragione infinitamente* compita di tutto ciò, che v'è, e di tutto ciò in conseguenza, che accade nell'uomo, e dall'uomo si fa. Se questa *ragione* è *infinitamente* compita; dunque *infinitamente* capacitante, *infinitamente* soddisfacente: dunque *infinitamente* quadra; *infinitamente* giusta. Dovunque la ragione è mancante, lì ritrovare si può dell' ingiustizia. Ma dovunque la ragione è pienissima, lì avvi certamente una somma giustizia. Tu adesso altre idee non hai di giustizia apertamente svelate, che quelle della giustizia umana. E queste per quanto rifletti, pare a te, che non possano stare in Dio con tutta l'esattezza, e rischiarimento de'tuoi pensieri. E così va. Tanto sussistono in Dio coteste idee, che tu hai della giustizia, quanto i colori del diafano della luce, siccome dicevamo. Se ti picchi d'una soda filosofia, ti basti il fatto, onde poter dire: v'è una *infinita ragione* di tutto. Dunque al veder questa, l'intelletto mio rimarrà indicibilmente quadrato di tutto ciò, che già avvenne, o potrà mai avvenire al mondo. E in mezzo a cotesta quadratura di mente, dove potrò mai ritrovare un ombra di giustizia?

4. Noi quindi saremo sempre intesi, che dopo ancora d'aver fatto confessare ad uno, che Iddio egli è una sostanza incorporea: che Iddio colla sua forza onnipossente accompagna per lo manco tutte interamente le nostre fisiche azioni: che Iddio talmente ci muove, che noi restiamo sempre la vera *cagione attiva* di tutto ciò, che facciamo; saremo intesi, io diceva, che da quest' uomo non abbiamo ricavato di più, che una esposizione meno indegna dell'immagine, e dell' enigma divino: una esposizione, che può chiamarsi con Agostino assolutamente allegorica del Dio vero. (1) Iddio in realtà è superiore infinitamente all'idea di *sostanza* anche *purissima*, all' idea di *forza* interamente *concominante*, all' idea di mozione *efficacissima*, e *discretissima ec*. Ma in buon conto colui, che viene a confessare queste cose in Dio, vien egli a fare una *descrizione* di Dio, la quale non distrugge, e non intacca la *dogmatica indica-*

(1) Più specie d'allegorie distingue Agostino e tra queste annovera l'enigma, dicendo ch'egli è un allegoria d'oscurità. Tal cosa insegna nello spiegare appunto il celebre detto (1. *Cor* 13 12) „ *Videmus nunc per speculum, et in aenigmate* „. *Allegoriae* (soggiunge egli) *plures sunt species, in quibus est etiam quod dicitur aenigma . . . . . aenigma est autem, ut breviter explicem, obscura allegoria, sicuti: Sanguisugae erant tres filiae.* Lib. 5 de Trinit. cap. 8.

zione, che di lui abbiamo, anzi piuttosto l'amplifica alla meglio, che da un uomo si possa per mezzo di quelle idee, che l'umana rettorica ci somministra, e le quali possono dirsi veramente fondate, e sostenute dal *dogma* teologico. Chi affermasse, che i prati di primavera sono ridenti, direbbe una cosa, che non è vera, se non in quanto, che l'idea del ridere ci risveglia l'idea dell' allegrezza, che infatti cagionano i prati in noi quando rifioriscono in primavera. Ma pure quest'idea del *ridere* si può anche dire filosoficamente *dogmatica* in questo caso. E chiunque volesse usare un altra espressione metaforica, la quale fosse contraria a questa idea dell'allegrezza, e volesse dire, a cagion d'esempio, che i prati in primavera *piangono*, o s' *attristano*, sarebbe da riprendersi fino a quel segno, che venisse ad usare un altra espressione, che fosse o simile, o quasi consimile a quella del *ridere*, e dicesse: i prati di primavera *non più languiscono*, oppure i prati *si racconsolano*. In altro modo restarebbe depressa, e distrutta l'idea di quell' unica verità, che dee salvarsi in questo fatto, qual è, che rigogliando i prati sul riaprirsi della stagione, ci portano un piacere, che ci rasserena, e ci fa dimenticare della squallidezza, che è propria dell' inverno.

5. Condotte a questo segno ambe le parti disputanti, qual pro lo spignere più innanzi l'impegno della contesa? Ambedue queste classi di teologi dovranno alle strette confessare col sovracitato S. Cirillo, che essi con tutto lo studio usato nel distendere il loro sistema *descrittivo* della divinità, non hanno poi fatto altro, che descrivere su d'uno sminuzzolo di carta la mole vastissima del cielo. Gli uni l'hanno fatto adoprando, a modo di dire, un color rosso; e gli altri un color nero. Niun altro fine può giustificare quest' opera loro, se non se quello di fare, che l'uomo s'ajuti (siccome avvisò lo stesso Cirillo) per via d'esempli, di similitudini, e di enigmi presi dalle cose a lui note, e si ecciti verso a quel gran TUTTO de'suoi contenti, il quale, stando ora per lui involto nelle più dense tenebre, un solo raggio di fermissima *indicazione* lascia trapelare di se medesimo. Ora chi volesse affannosamente impegnarsi, e andare vieppiù sempre innanzi nel discutere se si possa, e si debba assolutamente nel menzionato pezzo di carta descrivere il globo celeste colla penna intinta nel rosso piuttosto, che intinta nel nero, oltre a che non finirebbe mai d'incontrare sottigliezze di proposizioni, e di risposte a favore, e a contrario dell' uno, e dell' altro colore, meritarebbe poi, che un uomo di sano accorgimento lo ricon-

venisse, e pigliasse a dirgli: e che ti monta alla fine questo, e quell' altro colore o nero, o rosso, o che so io? purchè l' uno e l' altro in sostanza ti dipingano visibilmente, e ti rilevino una linea di giro, la quale in figura ti risvegli l' idea di quell' etere sottilissimo, che a guisa d' una rotondità estesissima circonda questo globo terraqueo: l' idea di quell' etere che del resto non è certamente nè rosso, nè nero, ma del tutto diafano, ti basti. E se per eccitare in te queste vere idee d' un etere amplissimo, e senza colori purissimo, ti giovasse l' avere adesso nella carta sott' occhio il color nero, ed un' altra volta il rosso, tu hai diritto di servirti ora dell' uno, ed ora dell' altro a tuo bell' agio. E guai a te, se ti lasciassi entrare copertamente nel cuore la supposizione, che l' uno piuttosto, che l' altro di questi colori abbia da fare propriamente, e difinitivamente coll' etere celeste! Allora tu hai perduto il fine per cui si debbono scrivere questi circoli su la carta: e ciò, che è peggiore, hai rovesciato in te l' idea dell' etere celestiale, e ti sei finto un etere, che non v' è.

6. Non altrimenti va la faccenda per i teologi delle scuole. Purchè le conclusioni *descrittive* dell' uno, e dell' altro sistema contrario, sieno portate a quel punto, che queste in una circostanza dell' uomo, quelle in

un' altra (secondo l' esempio , che recato abbiamo nel capo 14) possano con qualche vivezza d' amplificazione sollevarlo a quel centro di tutti i beni , che infinitamente sorpassa le idee di qualunque siasi nostra teologica *descrizione* , ci basti. Lo strignersi a vicenda , ed il vessarsi di più , oltrecchè va egli ad accrescere l'esca d' un fuoco inestinguibile , e a perdere il fine di quella utilità degli uomini , per la quale unicamente sono giustificate , e lodevoli coteste scuole teologiche , apre insensibilmente l' adito a quella falsa supposizione di pensare , e di far credere agli altri , che Iddio sia realmente quella sostanza , con quelle precise proprietà , sotto alle quali può descriversi dall' uno , e dall' altro ceto di uomini ; sol che questi usino la maggiore possibile sottigliezza nel distribuire , e connettere le idee di questa *descrizione*. Ed in tal caso ecco atterrato l'avviso fondamentale di tutta la *dogmatica* teologia , che ben ci rammenta il Damasceno ancora , là dove insegna , che il più giusto metodo si è di proporci in tal maniera Iddio , che nel descriverlo , noi ritogliamo da lui l'idea di tutte le cose , non già perchè egli sia un nulla ; ma perchè egli è tanto , e tanto al di sopra di tutto , che per fino sorpassa la stessa prima , e più semplice idea , che noi possiamo avere , qual è l'idea dell'*es-*

sere (1). Ed ecco dall' altra parte introdotto nell' animo nostro, siccome riflette acutamente Agostino, un altro Dio, un Dio immaginario, un Dio falso, che sarà perpetuamente combattuto da questo, e da quell' altro. „ E chi è colui (prosegue a dire il gran dottore) che possa lusingarsi d' aver mai pensato di Dio com' egli è veramente? Il tempo appunto di questo pellegrinaggio mortale vien dato agli uomini fedeli di Dio, affinchè vadano studiando di rimuovere a tutto potere dal cuore que' vani fantasmi, che sempre si framischiano cogl' intimi pensieri, e giudizii nostri, onde farci segretamente credere, che Iddio realmente sia in questo, ed in quell'altro modo, che pure non è: vien dato, affinchè indirizziamo con tale fedeltà il cuore a lui, che non solamente scansiamo quella falsità, che già di per se stessa è propria dell' empio; ma ancora ci andiamo sollevando al di sopra delle immagini, che si dicono dello specchio, e dell' enigma: e così restando noi preparati senza errore, o vanità d'intelletto, che ne distolga, o ne diverta la volontà, possiamo alla fine internarci con tutto il natìo no-

(1) *Convenientius est ita de Deo praedicare aliquid, ut ei omnia detrahantur. Quippe nihil est eorum, quae sunt; non ut nihil sit, sed ut sit supra omnia, quae sunt: immo vero supra ipsum esse.* S. Joannes Damasc. lib. 1 1cap. 14 De Fide Orthod.

stro genio, e trasporto nella reale, e propria cognizione in lui; e sarà questo come un vederlo faccia a faccia. „ (1)

CAPO XVI.

Epilogo, ed illustrazione maggiore di questa prima parte: vantataggi assai considerabili di questo nostro analitico studio. La sola giustezza di questa idea dell' ultimo fine degli uomini ricavata dal sistema cristiano, e rischiarita colla nostra analisi, può servire d' una prova fondamentale per istabilire, che la filosofia cristiana, si è l' unica filosofia degna dell' uomo.

1. Veniamo ora a brevemente raccogliere tutto l'argomento di questo primo volume intorno allo studio analitico della religione,

(1) *Quisquis talem cogitat Deum, qualis non est Deus, alienum Deum, utique falsum in cogitatione portat. Quis est autem, qui sic cogitet Deum, quemadmodum illi est? ac per hoc relinquitur Fidelibus, quamdiu peregrinantur a Domino, auferre a corde suo irruentia vana phantasmata, quae se cogitantibus ingerunt velut talis, sit Deus, qualis utique non est, et dirigere cor ad illum fideliter, ut..... transacta non solum impia falsitate, verum etiam speculo, et aenigmate, facie ad faciem cognoscamus.* Aug. Quaestionib. in Josue. lib. 6. q. 29.

per incominciar ad osservare i vantaggi molto notabili, che ne seguono.

2. La religione ben intesa non è poi altra cosa, che l'arte, e la prudenza d'attendere alla felicità dell' umana natura. Dunque lo studio di quest'arte, e di questa prudenza non è da vil feminuccia, non è da spirito debole, e sopraffatto dalle altrui imposture; ma da chiunque si picchi di ragionevolezza, e di non essere un traditore barbaro, e dichiarato di se medesimo. La più ridicola, e la più temeraria fortezza di spirito è quella, che se la piglia contro ad uno studio sì fatto.

3. Ma una felicità, che sia veramente piena per l'uomo secondo la total direzione, che egli ha ne'suoi primitivi *avviamenti* di natura, in che cosa dovrà consistere? Su di questo punto non ebbero mai una cognizione vera, e spiegata i filosofi antichi, e per conseguenza non l'hanno pur anche gli *spiriti forti* de'nostri tempi, i quali ragionano o coi medesimi lumi di quelli, o con altri consimili; e perciò vanno così a tastoni, come uom dice, stabilendo per questa felicità or l'uno, or l'altro oggetto, or l'uno or l'altro modo, e tutti per loro natura mancantissimi, e ben lontani da quella pienezza, e da quel colmo, che può desiderarsi. Per lo più si prefiggono questo centro di bene cogli epicurei in mezzo

alle azioni sensuali: e non sanno pur anche riflettere su quella tristezza, di cui parla Aristotele, e della quale ne sentono essi medesimi il peso dopo queste accensioni animalesche, per indi ammonirsi, e dire, che tanto più in là dovrebbe ricercarsi il pieno dell' umana soddisfazione. Tutto dì parlano costoro dell uomo, e sembrano aristarchi nel definire le umane inclinazioni, ed i loro fini. Ma in buon conto sono essi digiuni affatto su l'analisi primigenia degli atti umani, specialmente interiori. Quindi è, che senza la minima sospensione di giudizio danno gli avviamenti *secondarii*, e *condizionati* della natura umana, come se fossero *primitivi*, ed *assoluti*: e così mostrano chiaramente, che sopra le cognizioni della plebe, altro non hanno, che la frase, e lo stile, onde grattare gli orecchi, e prendere l' aria di eloquenti dittatori fra gl' ingegni mezzani. Questa fondamentale distinzione di avviamenti *primitivi*, e *secondarii* della natura viene con precisione scoperta, e metodicamente sostenuta dalla nostra analisi; ed è un vantaggio di lei principale.

4. Or dunque la intera felicità cotanto sospirata dalla natura umana è dimostrato colla filosofia specialmente di Agostino, che non può assolutamente consistere in più d'un oggetto solo, il quale non abbia divisioni di sorta, e sia il *bene* tutto insieme, cioè a dire

desiderii. Basta il dire che avrà un *infinito* di tutti i contenti, senza la minima distrazione, o vicenda. Non sarà possibile, ch' egli stringa, per dire così, e goda quant' è per se stesso godibile quest' *infinito assoluto*. Ma conoscendo con tutta la vivacità, che intanto gli verrà fatto di godere in lui tutto ciò, che godrà, in quanto precisamente, che questo centro di beni egli è *infinitamente* tale per se medesimo, godrà dello stesso *infinito*, come del principale, ed essenziale risalto delle sue contentezze; e chiaramente intenderà con tutta la sua soddisfazione, che senza cangiar natura, ed essenzialmente trasformarsi nell' infinito medesimo, ei non potrebbe immergersi in tutta la di lui immensità: lo che se egli bramasse, bramerebbe la distruzione di se stesso, per un impossibile trasformazione da farsi in questo stesso oggetto assolutamente *infinito*. (1)

(1) Ci si potrebbe chiedere come sia da precisamente spiegarsi quella forza *indefinita*, onde l' anima umana s' internerà in quest' *infinito* di godimenti. Ma ad un tale quesito noi risponderemo, qualora ci toccherà di sviluppare inoltre come vada, che essendo pure tutte le anime umane in sostanza di una forza ugualmente *indefinita*, si debba concedere, che l' una più vivamente, e l' altra meno abbia da possedere quest' oggetto di felicità, senza la minima scontentezza di chi ne avrà il possesso minore. Il problema è scabrosissimo in qualunque altro sistema; non però così in questo analitico nostro metodo.

6. A dire tutto sotto ad una espressione d' analisi, il *bene di tutti i beni* per l' uomo altro non può essere, che una *ragione infinitamente compita* di tutte le cose, la quale sia immediatamente penetrata dall'intelletto umano, quanto più vivamente si possa, e senza che quest'intelletto abbia a dipendere da verun altro mezzo limitato, come si è quello degli organi corporali, da'quali presentemente dipende. Adattatasi questa *infinita ragione* di tutto all' intelletto dell' uomo, ecco intrinsecato nell' uomo il compitissimo risalto delle idee d' ogni qualunque siasi cosa, al non più oltre. Ed ecco tosto la volontà umana, che quivi interamente quietando il suo trasporto, dee restare nel colmo strabocchevole di tutte le contentezze, fuori d' ogni successiva limitazione, o cangiamento. Nè cotesta grande *ragione* di tutto potrà mai dirsi una cosa astratta; anzichè dovendo esser ella *infinita* per se medesima, e tutta in se medesima raccolta col sommo della semplicità, forza è, che sia per se stessa il valore, e 'l disegno, dirò così, originario di tutto l' essere di qualunque siasi cosa da lei rappresentata: forza è, che sia per conseguenza un non sò che di reale il più schietto, il più sincero, il più effettivo, che mai dare si possa in qualunque siasi modo. Tanto, e niente meno vuolsi per dare all' uomo l' intera sospiratissima sua felicità. Così

dimostra a tutta prova non un pregiudizio, non una superstiziosa educazione; ma l'analisi *razionale* più esatta dell'uomo medesimo, che è quanto a dire la più certa filosofia, quale si è quella *del fatto*.

7. Se non che: questo è l'oggetto di cui abbisogna necessariamente l'uomo per dare una totale quiete ai desiderii vivacissimi di sua natura. Ma infatti poi esisterà questo grande oggetto? Esisterà questa *infinita ragione*, che ne capaciti, e ne soddisfaccia appieno colla più brillante, e quadra penetrazione di tutte le cose? Tanto egli è certo appresso di te, appresso di qualunque altro uomo, che realmente dassi questo pregievolissimo oggetto, quant'è già dimostrato da noi, che ancora quando sembra a te di apertamente contradire alla di lui esistenza, allora è, che vie maggiormente la supponi certissima nell'intimo de' tuoi *primitivi* avviamenti da te non avvertiti. Tu non conosci, e non distingui il valore de' tuoi concetti, e delle tue espressioni qualora ti fissi a negare questo grande oggetto di tutti gli oggetti. Tu lo neghi sotto al nome di *Dio*, col quale viene fra noi comunemente accennato. Ma non è questo nome, che t'ingombri, e ti arresti; egli è la *descrizione*, che fassi di questo Dio, la quale essendo un composto d'idee pigliate a prestito dall'uomo, o da queste altre cose mondiali, e tra-

sferite alla meglio in un *essere infinito*, sembra a te un aggregato di mostruosità, un cumulo di contradizioni. Ma questo egli è, per così dire, un vestito, che gli si fa co' nostri panni, affine di renderlo a noi meno insensibile in mezzo a tanti altri sensibilissimi oggetti, che dalla giocondissima di lui presenza ci vorrebbono ad ogni passo distorre. Tu adunque te la pigli con questo vestito, e lo laceri, e lo rigetti; e ti dai a credere così d'aver combattuto, d'aver lacerato, e rigettato Iddio. Ma in buon conto egli è certo, che se tu potessi riscontrare una ragione, la quale fosse, per ogni riguardo, pienissima, in guisa, che valesse per tutte le idee possibili: e con questa grandissima ragione tu potessi acquistare la maggior comprensione, che si possa intorno alla tua proposizione di ateismo, e nello stesso tempo tu potessi capacitare al non più oltre, e confondere que' tali, che nel sostenere un Dio, lo vestono, e lo rappresentano all' anzidetta maniera, oh quanto mai lo gradiresti! (siccome altrettanto lo gradiresti per chiarificare, e difendere qualunque altra cosa, che ti paresse o realmente, o possibilmente vera, oppure che ti sembrasse da doversi tenere in dubbio). E non potendo riscontrare questa compitissima, ed oltre modo brillantissima ragione, la brami almanco nel trasporto de' tuoi *primitivi* avviamen-

ti di natura: e nel bramarla, devi necessariamente supporla ne'tuoi più intimi giudizii: nè, per quanta prudenza può mostrare un uomo di senno, potrai credere giammai, che questo intimo tuo genio, e questa intima tua persuasione sia una vana lusinga della natura. Tutto ciò fu dimostrato. Adunque tu cerchi sempre e tu supponi sempre, che diasi una ragione per ogni modo compitissima di tutto ciò, che tu intendi, anche allor quando pretenderesti di abbattere quel Dio vestito, e sostenuto da altri. Ed ecco da te confessata contro a tua voglia, o almeno senza, che te ne avvedi, quella *ragione infinita* di tutte le cose, nella quale resta costituito in realtà il Dio vero. Dunque tu neghi il *Dio descritto*, per l'intima, e ferma persuasione, che hai del vero *Dio indescrivibile*.(1)

(1) Chi non sa fare l'analisi per iscuoprire in se stesso, e dedurre i su divisati *primitivi* avviamenti naturali, è certo, che negherà d'avere il mentovato costantissimo desiderio di natura, onde bramare, e in conseguenza supporre, che diasi una *ragione*, la quale vaglia per tutte le ragioni possibili in tutto ciò, che egli intende, e per quel modo o di certezza, o di dubbio, in cui egli lo intende, e lo vorrebbe sostenere. Negherà tal cosa in se medesimo, perchè richiamato dagli avviamenti *secondarii* di natura alla sensibile diligenza di conservare, e mantenere alla meglio, che sia possibile questo corpo di carne, sentesi più vivamente portato a non istraziare il suo cerebro con quelle immagini sottilissime di cose, che sarebbero necessarie per esprimere notabilmente, e di continuo quegli intimi giu-

8. Molti meno abbagliati dell'ateisti, riconobbero espressamente questo pregievolissimo oggetto, cui tutta l'umanità aspira: ma equivocati dai varii rapporti, che egli mantiene colle cose mondiali, confusi dalle varie *descrizioni*, che di lui si facevano, si dierono a pensare, che foss'egli un non so che di grande spartito in tanti soggetti diversi, quanti sono i rapporti principali, che mostrano le

dizii, e quel vivissimo genio, di cui discorriamo. Eppure l'indole primigenia dell'uomo è questa, che data qualunque idea la vorrebbe egli tosto, se fosse possibile vedere connessa, in un semplicissimo risultato, con tutte le altre idee di cose, che mai dare si possono, o queste sieno simili, o queste sieno dissimili. Se queste sono simili per qualunque siasi riguardo, vorrebbe la suddetta connessione per vedere il risalto della data idea in una brillantissima amplificazione di *parità*, e se dissimili per qualunque grado, la vorrebbe, onde vederne il più spiccato risalto in una vivissima amplificazione di *disparità*. Dunque l'indole *primitiva*, ed immutabile dell'uomo si è, che di ogni qualunque idea, che incontra, vorrebbe avere e tostamente una ragione la quale essendo *infinitamente* piena di tutte le idee delle altre cose, gli arrecasse tutta la soddisfazione dell'anzidetto risalto. E guai all'anima dell'uomo, se nel più profondo per così dire, di se medesima non portasse immobilmente l'indizio almeno di questa compitissima *ragione*, la quale dee colla sua pienezza di tutte le idee far brillare qualunque oggetto, che all'uomo s'affaccia nel decorso di questa vita! Sarebbe ella senza di ciò in un continuo rammarico orribilissimo.

La natura dell'anima è certamente indivisibile, il genio d'incontrarsi ad ogni passo in un compimento

creature con una suprema efficacia: e questi soggetti li chiamarono altrettante deità, credendo al più, che queste dipendessero da una prima infra di loro.

9. Per evitare, quanto maggiormente si possa, tutti cotesti, ed altri consimili abba-

delle sue idee il più brillante, che mai dare si possa, è medesimato nella di lei semplicità. Questo genio adunque non potrà mai essere sopito, o minorato, se non si dicesse, che può andar sopita, o minorata la natura dell' anima. Ora se un trasporto così forte dovesse restare anche per un momento senza una qualche meta, o se vogliam dire, senza un qualche pascolo competente dovrebbe l' anima provare in questo momento una somma ripercussione, a dir così, di tutta la sua direzione in se medesima, e in conseguenza come abbiamo spiegato, un sommo dolore. Cotesto *indizio* costantissimo è quello, che risplendendo, in tutte le minime idee, che si vanno raunando in questa vita, mantiene l'anima pascolata di quell' *infinito*, che le fa indispensabilmente bisogno in ogni momento, finche non rimanga nella smania, che sarebbe la più atroce per lei. Un tale pascolo non la soddisfa; ma le basta per tenerla vivamente in moto, direm così, verso a quel fine di poter una volta svelatamente satollarsene. Noi la vediamo perciò tutto dì premurosa di amplificare questo pregiatissimo *indizio* coll' aggiungere, e connettere alle idee presenti tutte quelle altre, che si possono ritrarre, e rischiarare alla meglio, per via di questo instrumento del corpo. Ma facendo tal cosa alla rinfusa, e senza quell' arte, e quella prudenza, che vuolsi, va ella sempre a pascolarsi assai meno, e va a colliminare colle sue forze fuori della meta sospirata, siccome noi daremo a divedere chiaramente a suo luogo.

gli, a'quali per le ragioni da noi recate, debbono andare gli uomini molto d'assai proclivi, nasce chiaramente il bisogno di stabilire una volta in un giusto sistema, e d'inculcare al mondo un trattato di Dio, che sia distinto in due parti: l'una che si chiami *di semplice dogmatica indicazione*, o se vogliasi dire *puramente razionale*; l'altra che si appelli della migliore *dogmatica descrizione*, che si possà fare colla rettorica nostra della divinità: quella per dare sotto al concetto più analitico, e preciso la più definitiva conclusione, che sia possibile ad aversi nella vita presente delle cose divine: questa per amplificare, all'uso degli uomini, lo stesso concetto colle idee ricavate dalle cose visibili, o meno astratte, e sottili, secondo le quali idee si formi una similitudine di Dio meno lontana da' sensi; ma però totalmente analogica, ed enigmatica. Sarà questa seconda parte una teologìa molto lodevole, e vantaggiosa per l'uomo; e potrà dirsi veramente *dogmatica*, qualora si conservino in essa quelle maniere di parlare, che non vadano per se medesime a contradire, e confondere quella semplicissima inalterabile idea di Dio, che ci somministra la teologìa di ferma *indicazione*, e *puramente razionale*.

10. Le dispute, che si fanno intorno alla divinità tanto per se stessa considerata, quan-

to per li di lei rapporti colle creature, saranno utili, e saranno da lodarsi qualunque volta sia loro fissato un segno di mezzo, non già con termini generali, come si fa per ordinario; ma con termini particolari, e precisi: e questo sia il gran punto di pace. Non altro sarà questo segno di concordia, che quello, onde si riduca l'avversario se non alle maniere nostre di esprimersi, almeno a quelle, che nella loro analogìa, e nel loro enigma salvino incorrottamente tutto ciò, che per la più precisa verità ci vien dato dal semplicissimo, e fermissimo *indizio dogmatico*, il quale nell' intimo di noi medesimi risiede: e del resto si lascino all'uso degli uomini le espressioni della scuola contraria, come quelle, che in certe circostanze di fortificarsi, coll'immaginazione ancora, su la dogmatica *indicazione* delle cose divine riguardate per un aspetto piuttosto, che per l'altro, saranno più conducenti, che le nostre. Quando nelle contese della scuola si oltrepassi questo preciso termine, già la scuola diventa un abominevole, e scandoloso partito: e si mostra co' fatti di supporre nell'animo, che le nostre *descrizioni* di Dio umanamente composte, non sono puramente analogiche, ed enigmatiche, ma assolutamente proprie, e *definitive*, come se fossero fatte da coloro, che non per lo specchio, e per l'ombra; ma faccia a faccia aves-

sero scoperto la divinità : ciò, che mosse non poco lo sdegno anche di S. Atanasio (1).

11. Riducendo la teologìa *descrittiva* alla teologìa *indicativa* per metodo, e per sistema, noi terminiamo tostamente le questioni. La fermissima *indicazione*, che ha l'uomo del suo Dio, sviluppata, e fissata ne' termini più distinti, ci appresta la materia di una teologìa, che non è al certo sostenuta dalle opinioni, e dalle conghietture dell'umana rettorica; ma da un fatto costantissimo niente meno, che il trasporto, e la supposizione primigenia, che nell' intimo ritrovasi della natura nostra. Chi s'attiene al fatto delle cose, egli è quello, che unicamente merita il titolo di vero amatore della sapienza; poichè cerca le cose come son elleno realmente presentate all'uomo dall'ordine di questo universo, fuori del qual ordine egli non ha dove prendere idee sviluppate del suo discorso, e non le va cercando come per avventura si potrebbero colle varie immaginazioni degli uomini disporre. E chi ha per fatto dimostrato dalla filosofia dell'uomo, che dassi un oggetto, il quale dee dirsi la *ragione infinitamente com-*

(1) *Ceterum nosse oportet humanam mentem nihil divinitatis vel verbis, vel cogitationibus posse comprehendere: vel enarrare. Quotquot autem Deum conati sunt comprehendere, suam ipsorum umbram sunt persecuti.* S. Athan. quaestionib. ad anthiochum q. 1.

pita di tutte le cose, ha un fondamento incontrastabile per appianare, e dimostrare ad ogni discreto, e penetrante filosofo, che tutte le cose disposte in quella maniera, che il fatto a noi filosoficamente le presenta, sono stabilite, e condotte sotto ad un ordine il più giusto, che mai dare si possa, mentre in esso potrà capacitarsi oltre modo, e soddisfarsi qualunque intelletto di uomo, sciolto, che sia dalle ristrettezze di questi corporei sensi, e fuori che sia totalmente dalle ombre, e dagli enigmi.

12. Ecco in sostanza la forza, ed i vantaggi di questo nostro primo volume intorno allo studio analitico della religione. Abbiamo sin quì gettato solamente il primo fondamento di questo studio. Abbiamo analizzato sin quì, e stabilita l'idea precisa della gran meta, cui tende incessantemente tutta l'umana natura: e sotto a questa precisione, punto non dubitiamo di sviluppare quindi ad evidenza le regole, ossia l'arte di accomodare tutta la vita umana a questo fine di tutti i fini desiderabili, ritraendo fuora queste regole da tutta quella generalità di espressioni, sotto alla quale corrono comunemente non senza occasione di perpetui litigj.

13. Vero è, che noi abbiamo quì adoprato le dottrine de' professori, e maestri del cattolichismo. Queste però, maneggiate spe-

cialmente colla nostra analisi, non possono fare la comparsa di autorità pregiudicate in faccia di quelli, che sono alieni dalla nostra associazione; ma piuttosto di ragionate luminose teorie, quali si possono ricavare con tutta la più imparziale schiettezza dal *codice della natura*. Con queste dottrine, e con questa analisi alla mano ci facciamo noi coraggiosi di stare a fronte con qualunque sorta di oppositori, e di chiudere alle istanze quel campo, che lascia loro aperto ogni altra maniera di ragionare, che sia meno analitica, e precisa di questa nostra (1).

(1) Io non intendo quì di mischiarmi, e gittar il tempo con quegli oppositori, che hanno così giurato nei termini già da loro appresi, che neppure i sinonimi anche più significanti vogliono ascoltare. Con questi tali io mi risovvengo dell'ammonizione di Seneca (lib. 3. de ira cap. 36.) *Vide, non tantum an verum sit quod dicis, sed an ille, cui dicitur, veri patiens sit.* Molto meno intendo io d'aver che fare con que' sedicenti scientifici, i quali, secondo che avverte Leland (*Lettres sur le vrais principes de la religion tom. 2. p. 282.*) vanno colla folla de' pensatori, e parlatori alla moda, ed hanno per sistema di *raisonner a l'aventure, ou tirer des principes incertains, des conclusions également incertaines.*

Costoro per la più parte sono quelli, che della dialettica tanto ne sanno, quanto ne poterono apprendere nello spazio di qualche mese, quando su l'aprirsi della loro gioventù stavano in una scuola aspettando impazientemente l'ora, che il professore scendesse dalla cattedra. Intorno ai principj di metafisica hanno im-

14. Preme a me frattanto di rilevare, che la giustezza di questa idea, che abbiamo dato intorno alla prima di tutte le quistioni del mondo, quale si è per l'appunto quella dell'ultimo fine degli uomini, è così propria de' principj *razionali* del sistema cattolico, e così particolare, che nel suo totale di spiegazione non avvi chi l'abbia giammai potuta vantare coi principj di qualunque altro sistema. Venga il filosofo gentile, venga il deista, venga il maomettano. Tutti sono fuori dalla intera, e sostanziale chiarezza di questo principalissimo punto di veduta, sotto al quale viene a cadere la prima base di tutta la filosofia

parato quattro vocaboli. Di gius naturale, e di religione posseggono in sostanza, quanto ne possede il volgo; ma con termini più ripuliti, e più misteriosi. Tutta la maggiore loro estensione consiste in ciò, che ne' tempi avanzati dagli impieghi civili, dalle conversazioni, e tripudj, si dierono, e forse tuttavia si danno a leggere de' saggi, de' dizionarii universali, degli estratti di foglj letterarj, o di altre simili produzioni, secondo che o dalla vaghezza degli assunti, o dal nome forastiero, e specioso degli autori, ne vengono allettati. Con questo corredo si fanno grandi, guardano con un occhio sdegnevole que' tali ancora, che dopo d'avere consumati gli anni, e gli anni su gli studj analitici mettono in vista ciò, che essi non hanno mai letto, e non avendo criterio bastante per intenderli, danno loro la taccia di scolastici fisicosi. Ora cotesta sorta di saccenti sono veri *parricidi della filosofia*, siccome li chiamerebbe Cicerone (*lib.* 5. *Tusc. quaest.*) e sono certamente da evitarsi.

dell'uomo, e per conseguenza di tutto il sistema di religione (1).

15. Quanto a que' filosofi gentili, che sono de' più bassi, e de' più volgari, già è noto, che hanno questi per ultimo fine di beatitudine umana stabilito degli oggetti o puramente sensibili, o almeno in qualche maniera divisi tra di loro. E qualunque volta s'ammetta spartizione di cose nell'ultimo fine degli uomini, già è dimostrato, che ivi non può ritrovarsi quel bene di tutti i beni, cui la natura umana con tutti i suoi *primitivi* avviamenti indispensabilmente aspira. Questo in conseguenza sarà un ultimo fine immaginario. Coloro poi, che dal volgo de' filosofanti gentili si distinsero, e cercarono di fissare l'ultimo fine in un oggetto di qualche semplicità, sono principalmente Pitagora, Porfirio, e Jerocle, secondo che ne osserva lo Scheffer (*de nat., et constit. philos. ital. cap.* 7.): E a questi può aggiugnersi, non senza merito, Seneca. Tutto il migliore della filosofia loro consiste nell'asserire, che l'umana beatitudine dee stare nella cognizione della verità, in grazia della quale dicevano, che l'uomo di-

(1) Non si parla quì di altre sette, poichè saranno a miglior luogo toccate. Neppure si ricorda quì da noi ulteriormente l'ateista, perchè riconvenuto nella maniera da noi per lo innanzi tenuta, deve per lo manco passare al deismo.

venta simile a Dio (1). Ma quando mai conobbero espressamente, che questa verità dee portare il bene di tutti i beni, e insensibili, e sensibili nella maniera spiegata da noi con Agostino? che questa verità delle cose tutte non apporterà mai il risalto più vivo, e più soddisfacente all'uomo, se ella non si vedrà come in un punto solo indivisibilmente transunta nell'*infinito*? che il bramare, e cercare d'internarsi colla luce di quest'*infinito* nella verità delle altre cose tutte, senza bramare, e cercare d'internarsi, quanto è più possibile, nella forza intrinseca di questa stessa luce dell'*infinito*, si è lo stesso, che perdere la mira dell'ultimo fine, giacchè la pienezza, ed il brio, che può soddisfare l'uomo intorno a tutte le cose, dee necessariamente risedere nell'intimo valore d'un *infinito assoluto*, secondo che fu da noi evidentemente mostrato? Seneca, il quale forse più degli altri sembra, che parli co'principii del sistema cattolico, ammettendo, che un anima beata dopo di questa vita vedrà chiaramente le divine, e le umane cose, viene poi a parlare in bocca del figlio di Marcia supposto beato, e dice: *Nos quoque felices animae, et aeterna sortitae ... in antiqua elementa vertemur* (*Consol. ad*

(1) Interrogato Pitagora: *quid facerent homines, quo similes Deo evaderent*? diede per risposta: *si veritati studerent*. Stob. serm. 11.

Marciam cap. 36). Qual razza di ultimo fine ella è cotesta, in cui l'anima dell'uomo ha da vedere il suo ritorno agli antichi supposti elementi? Lascio quì l'errore, che l'anima dell'uomo sia d'una sostanza composta, sia capace in conseguenza di variazione come i corpi, e di riduzione ai primi elementi; e dico soltanto: dov' è quella semplicità indivisibile di godere immutabilmente tutto il desiderevole, senza cangiamento, o distrazione di sorta? Pensi chiunque se colla sola supposizione di dovere perdere, o sminuire una volta ciò, che possiede, potrà mai l'uomo chiamarsi contento; e se potrà mai credere di trovarsi nell'ultimo di tutti i suoi fini. Ed ecco i primi ragionatori del gentilesimo in una ignoranza di cosa la più sostanziale per la vera sapienza, e pel vero indirizzo degli uomini (1).

(1) Gassendo nelle sue riflessioni su la morale filosofia d'Epicuro *in epist. ad Menoeceum* ricorda sopra gli altri Platone, come quello, che abbia subodorato con qualche distinzione l'ultimo vero fine dell' uomo, tal quale dalla filosofia de' cattolici vien dimostrato. Ma Gassendo medesimo ne rileva tostamente la platonica cecità, essendo che Platone supponeva come Plotino, che l'entrare dell'anima umana in questo stato di beatitudine altro non debba essere, che il ritornare a medesimarsi coll'anima del mondo, cui davasi il nome di Dio. Ed in tal caso dove la semplicità, dove l'infinità assoluta nell'oggetto godibile, che fa mestieri all'uomo?

16. In rapporto ai deisti, due sorta ne distingue l'abate de la Chambre dottore della Sorbona (*Traité de la véritable religion, à Paris* 1737). L'una, che ammette un Dio; ma che questo non esigga dagli uomini alcun dovere, alcuna disposizione di cuore verso di lui, perchè egli basta a se medesimo. Ecco un Dio, che o non è l'ultimo fine dell'uomo, o se lo è, quest'ultimo fine più non importa il bene di tutti i beni, che sono desiderati dall'uomo per sua natura. Un oggetto chiama a se come per debito le inclinazioni, e gli affetti dell'uomo, quando veramente quest' oggetto è buono per l'uomo: e se fosse egli tutto il gran bene dell'uomo, dovrebbe di conseguenza chiamare a se tutti gli affetti, e pendenze umane. Ma per sentenza di cotesti deisti, Iddio non attrae, e non obbliga gli affetti dell'uomo. Adunque Iddio lungi dall' essere in tal caso il centro di tutti i contenti per l'uomo, mostra di forse anche non essere per lui verun bene (1).

(1) La confusa idea, che si porta comunemente intorno alla vera, e naturale origine dei doveri dell' uomo inverso a Dio, contribuisce a fare, che costoro parlino così allo sproposito. Noi la rischiariremo a suo tempo colla nostra analisi, e dimostraremo, che questa origine sta ella tutta fra questa naturalissima proporzione „ Iddio si è il TUTTO dell'uomo: dunque l'uomo debb' essere *tutto* rivolto inverso a Dio „ altrimenti l'uomo offende in se stesso l'idea primigenia del

17. L' altra sorta di deisti, se riconosce un Dio, se accorda un culto di religione, non aspetta altra mercede, o ricompensa, che una gloriosa immortalità, e non teme altra pena, che un ignominia, ed un obbrobrio, il quale non sia per essere eterno. Quale idea stravolta d' immortalità, qual' idea di eternità abbiano costoro: e con quale incoerenza di ragioni, e di proporzione ammettano essi per il culto divino un premio immancabile; per il non culto una pena, che avrà fine; io nol cerco presentemente. Dico solo, che eglino frattanto in quest'ultimo fine, di gloriosa immortalità non possono riconoscere, in vigore de' loro principj, un oggetto per l'uomo, che sia l' *infinito* di tutti que' beni, che l'uomo stesso desidera di ritrovare uniti in un punto senza confini vivacissimo, ed efficacissimo: in un punto indivisibile, ed immancabile.

18. Rispetto finalmente a' maomettani, basta il dire, che essi fingono un Dio, il quale non essendo capace nella sua naturale semplicità d'appagare tutto il trasporto dell'uomo pe' godimenti, prepari un paradiso di sensibilissime delizie, dove non manchino fem-

suo Dio, quasi che questi non fosse quel centro di tutti i beni, che egli con tutto l'avviamento *primitivo* della natura sua appetisce; e rivolge per conseguenza le mire, e le forze del suo spirito dal fine di tutti i fini, e dalla meta del suo pienissimo riposo.

mine in grande numero della maggior avvenenza, affine di satollare gli appetiti umani con una perpetua sozzura (1).

(1) Contro a costoro si può vedere ancora il dottor S. Tommaso (1. *cont. gent. cap.* 6.), nel mentre che noi qui riflettiamo, esservi stato anche fra' cattolici taluno, che pubblicò una volta in certa parte d'Europa alcune tesi, nelle quali sosteneva, che l'anima beata, esempligrazia, d'un marito, potrà aspettarsi oltre al contento della visione di Dio, il piacere di tripudiare (dopo la riunione gloriosa de'corpi alle anime), e di solazzarsi cogli abbracci almeno della consorte, e de'figli. Questi vedeva l'objezione già da noi rilevata col dottor S. Agostino, onde dire, che non sarà mai abbastanza felice l'uomo, se gli mancheranno le soddisfazioni, che presentemente gli arrivano per via degli organi corporei, ma ignorava la risposta, poichè non bene comprendeva, che la cosa chiamata *Iddio* debb'essere in sostanza il *bene di tutti i beni* dell'uomo: e per mancanza di nna vera, e diligente analisi, non sapeva, che l'uomo entra per via di pura intelligenza al possesso infinitamente pieno di tutti i contenti, non eccettuati quelli, che in oggi è costretto ad accattarsi coll'uso del medesimo suo intelletto dalle cose mondiali, per quanto glie ne possono questi sensi del corpo, colla ristrettezza loro, somministrare.

Non mancheravvi forse qualche debole ragionatore, il quale mostrerà di quasi religiosamente inorridirsi, quando ascolterà, che noi d'accordo con Agostino diciamo, che all'uomo toccherà nella pienezza de' suoi eterni contenti l'unione ancora di quelli, che ora va mendicando con questi sensi corporei: nè perderà forse questo ragionatore totalmente il ribrezzo con tutte le spiegazioni, che in seguito dello stesso Agostino, già dato ne abbiamo, segnatamente col dimostrare, che

19. Or dunque l'idea genuina, l'idea interamente spiegata, quanto a tutta la sostanza necessaria da proporsi all'uomo, affine di

tutto questo otterrassi dall'uomo non per questi vili, e ristrettissimi mezzi della carne; ma per la pura forza dell'intendere. Sembrerà forse a lui, che certe soddisfazioni, le quali ci arrivano adesso per via degli organi corporali sieno per se medesime, ed in ogni aspetto loro, sempre cattive, ed abominevoli. Ma non è così.

La malizia intrinseca di certi oggetti chiamati sensuali sta ella tutta nell'aspetto morale, e non già nell' aspetto loro fisico. Vale a dire ogni godimento non sarebbe mai per se stesso cattivo, se non rivolgesse gli affetti dell'animo umano dal centro vero di tutti i beni, qual è quello, cui dassi il gran nome di *Dio*, e non li facesse inclinare, ed attaccarsi alla vita di questo corpo, come se questa, o altra simile maniera di vivere potesse mai portar seco la sospirata beatitudine. L'uomo non isviluppa d'ordinario con aperte, e notabili espressioni o di fantasmi, o di parole questi sentimenti, ed attacchi suddetti dall'animo alla vita de'sensi; ma però se ne spiega abbastanza coi fatti medesimi, da che non potrebbe egli coll'uso de' sensi operare così intorno a quel dato oggetto, ed in quelle date circostanze, qualora non fosse in tal modo preparato, e determinato negli intimi suoi giudizii. In un anima però, che sia già nel suo termine, e fissata del tutto nel verissimo divino colmo de'suoi desiderii, non può esservi questo errore, non può esservi questa malizia: e perciò ella gode estremamente di tutto il godibile: e gode nella più netta, e pura semplicità, sgombra affatto da tutta la seduzione, che le potrebbe toccare, unita, che fosse ancora co' sensi di questo corpo corruttibile. Di quest' anima specialmente può verificarsi ciò, che a Tito una volta scrisse l'apostolo Paolo: tut-

svilupparli qual sia precisamente quella meta, cui tutto il più intimo *primitivo* trasporto della natura sua aspira, ed affine di così

te le cose riescono d'una somma integrità a chi è veramente puro: *omnia munda mundis* (*ad Tit. c.* 1. *v.* 15.).

Se non chè (potrebbe qui ripigliare il cattolico): dell'anima tuttocchè beatificata in Dio, si dice, che non lascierà di bramare per naturale suo genio la riunione al corpo. E posto ciò: come potrà sostenersi, che l'anima avrà tutto pienamente il desiderabile in Dio medesimo? Sì, io replico, avrà ella quando saprà mai desiderare con tutta la pienezza in Dio: e ciò tanto è vero, quanto è verissima, e dimostrata l'analisi, che abbiamo fatto dell'uomo, in rapporto al godere. Che se l'anima in questo stato brama di riunirsi al suo corpo, questo desiderio sarebbe meglio spiegato, se si dicesse, che l'anima in questo stato aspetta la riunione della sua carne fuori da tutti i disagi, e corruzioni, alle quali va soggetta in quest' atmosfera terrestre: e l'aspetta non già per godere *maggiormente*; ma soltanto per esprimere in tutti i modi a lei naturalmente possibili con questo suo istrumento corporeo, nell'esterno di se medesima, l'intima, e plenaria sua soddisfazione. Aspetta ella questa riunione; ma non la vuole pria di quel punto, che porterà l'ordine universale delle cose dipendente da quella *infinita ragione* di tutto, onde ella ritrovasi eccessivamente capacitata, e soddisfatta. Avuto questo riunimento, farà cadere sotto all' occhio que' segni sensibili di esultazione, l'idea de'quali già ella possiede in un altro modo *infinitamente* gradevole. Sarà in tal caso come quell'uomo su questa terra, che essendo munito di vista perfettissima, guarda, e distingue gli oggetti con tutta la vivezza, e tuttavia tiene innanzi ad un occhio un vetro meno chiaro, e

losofia. Noi così l'abbiamo appresa dai primi dottori, e maestri del cattolichismo, e l'abbiamo coll'analitico studio di questo volume vie maggiormente posta in una luce di tutta la precisione, onde poterla sostenere a fronte di qualunque cattedra della più sottile, e della più penetrante metafisica. Dunque niun altra filosofia sin quì potrà dirsi più verace della cristiana, e più degna dell'uomo. L'idea quadra, l'idea spiegata dell'ultimo nostro fine, la quale è poi lo stesso, che l'idea della divinità; si è la base primaria di tutto il retto pensare, e di tutto l'operare dell'uomo. L'abbiamo visto con Cicerone, ed opportunamente ce lo conferma Lattanzio nel dire *(divin. inst. lib. 3. cap. 7.): Summum bonum, ac principale, in quo totius sapientiae cardo versatur.* Chi se ne va fuori di questa base, conviene per necessità, che si finga de' sistemi di pensare, e di vivere pieni di assurdità: de' sistemi fatti per confondere più, che per illustrare le menti umane. Dunque se ben anche mancassero altre prove, basta a me questa per asserire fermamente che sbaglia da infelice chiunque va filosofando fuori della sistematica base de' cristiani: e che dall'altra parte chiunque vorrà su di questo cristiano fondamento appoggiare il suo filosofismo, e tenerci dietro nel restante di questo studio, vedrà ad occhi, per dir così, quanto colla mi-

glior luce di questa vita da noi vedere si possa, la sodezza impareggabile di tutto l'edifizio cattolico, che di quì debbe inalzarsi.

20. Noi certamente quì non mandiamo, gli uomini a fare lunghissimi confronti d'istorie antiche, e di cronologie lontane da noi: a fare delle perquisizioni scientifiche, ed erudite su la natura, su l'autenticità, e su i rapporti di questo, o di quell'altro fatto straordinario, e prodigioso. Coteste diligenze sono commendevoli; ma sono già fatte abbastanza. A noi preme di eseguire ciò, che ancora s'aspetta a questa età: preme di ragionare alle corte, di ragionare sul *codice della natura*, coll'analisi la più semplice, e primigenia, che ne porti a quel più preciso *razionale* sistema, che ritrovasi nella cristiana filosofia, e con quella distinzione di metodo, che ne tolga di mezzo gli equivoci delle prime idee poco fin ora considerati. Ma e que'dommi cristiani di *trinità*, d'*incarnazioae*, e simili altri, i quali sembrano così strani alla filosofia, come si concilieranno mai in tutta buona pace con essa? Pajono strani, è vero, a chiunque non sa farne l'analisi fino alle primitive loro idee; ma non sarà così a noi, che a questi punti d'analisi arriveremo. Cotesti dogmi cristiani così analizzati, altro in sostanza non sono, che una più svelata dichiarazione, un compimento adeguatissimo dell'idea, che si è

fin quì spiegata da noi intorno all'ultimo nostro fine, vale a dire intorno alla divinità con tutte le connessioni, che ella tiene coi principii, coi mezzi, e col termine di tutta l'umana felicità. E dati a divedere cotesti dogmi in questo semplicissimo aspetto, io chieggo: e dove sarà la stranezza? anzi, e dove sarà, io soggiungo, quello strano filosofo, che pretenda di potere combatterli a ragione? Dove sarà quell'uomo, che si picchi di un fino, e metodico discorso, il quale non dica essere bastante cotesta quadratura di cose per arrestare qualunque altro spirito moderato, ed onesto, senza che egli cerchi dimostrazioni più oltre? Or dunque noi saremo tra non molto all'impresa.

Fine della Parte Prima.

Digitized by Google

INDICE

DE' CAPI.

I. *La falsa idea della religione è motivo per cui tanti o disprezzano, o mal curano di farne studio. D'onde pigliar se ne debba originalmente l'idea giusta: e quai punti debbano appianarsi, e dilucidarsi, affine di rendere questo studio sommamente ordinato, e piacevole. Senza di questo studio l'uomo non è sapiente; ma piuttosto un infelice traditore di se medesimo.* pag. 23

II. *Nel cercar di felicitarsi, tutti amano la verità; ma per non sapere in che cosa precisamente consista la felicità, si dividono in moltissime opposte sentenze, le quali si riducono a tre classi. Non è assolutamente felice quegli, a cui manca il minimo ancora tra gli oggetti desiderabili.* 48

III. *Dottrina filosofica di S. Agostino intorno a questo punto, e spiegazione di questa dottrina. La piena felicità dell'uomo non deve asso-*

lutamente consistere in un solo oggetto, che raccolga in se stesso, come in un punto solo il bene di tutti gli oggetti. Annotazione di rimarco. L'uomo cercando la felicità, cerca poi in sostanza quella cosa, che si chiama Iddio. 54

IV. *Si propone la difficoltà di quelli, che non sanno capire come in un solo oggetto semplicissimo possano ritrovarsi coi beni dell'anima quelli, che si chiamano nel corpo. S'incomincia ad esporre con particolar distinzione l'analisi delle sensazioni: queste sono realmente sotto al genere delle intellezioni. Si osserva come debba spiegarsi il* piacere, *e il* dolore *sensibile: e si scioglie nell'ultima annotazione un filosofico problema d'Agostino.* 67

V. *Posegucsi l'argomento, e si spianano altre difficoltà più volgari contro alla nostra analisi delle sensazioni. Si conchiude che dato all'uomo un soggetto infinitamente compito, ed efficacissimo nell'ispiegare l'idea di tutte le cose e sensibili, ed insensibili, averà egli tutto il desiderabile de' suoi contenti, e sarà quest' oggetto il gran* Dio *dell'uomo.* 84

VI. *Esponesi un' altra dottrina di Agostino, che fa sensibilmente al proposito; e si dilucida quali sieno i desiderj originati dai bisogni presenti, e quali altri sieno i desiderj, che assolutamente spuntano dalla stessa natura umana. La soddisfazione de' primi non sarà più necessaria, ottenuta che sia la soddisfazione de' secondi. La nostra analisi è la più propria, e la più vantaggiosa.* 96

VII. *L' oggetto semplicissimo, che per dare la piena felicità all' uomo resta in se stesso l' idea infinitamente vivissima di se, e di tutte le cose dee credersi, che realmente si dia: e l' uomo ne ha seco la più costante dimostrazione. La dottrina comunemente mal conosciuta di due sorta d' avviamenti naturali nell' uomo, è cagione di suppor falsamente intorno ai selvaggi, ed agli ateisti dichiarati, gli argomenti de' quali sono mere illusioni d' idee mal ricevute.* 116

VIII. *Dalle cose premesse nasce un dovere di stabilire due sorta di nozioni, che si possono dare intorno al grande oggetto della piena felicità umana. Si parla della prima, che*

è la più connaturale, e la più dogmatica. Questa non ci denota una cosa astratta; ma un vero, e realissimo soggetto: non lascia però di portar seco l' ombra, che si chiama dello specchio, *e dell'* enigma. 134

IX. *Seconda nozione del grande oggetto di nostra intera felicità. Con quali riserve debba questa maneggiarsi per un sistema teologico. Diritto dell' uomo di formarsi questa sorta di teologia, la quale può chiamarsi* descrittiva, *ed insiememente* dogmatica. 147

X. *In due parti è necessario, che si divida il trattato di Dio. L' una che sia d'una teologia semplicemente* indicativa, *o puramente* razionale; *e l'altra d' una teologia* descrittiva: *quella per un compendio; questa per una estensione rettorica degli umani pensieri. Utilità grandissima nell' uso della prima parte.* 164

XI. *Naturalezza dell'uomo nell'uso della teologia* descrittiva, *la quale forma la seconda parte del trattato di* Dio. *Esempli delle nazioni, e sentenze degli antichi filosofi su questo punto. Risplende con maggior criterio sopra d'ogni altro l'esempio, e la dottrina degli ebrei. Motivo principale, onde questi, ed altri abbia-*

no deviato dalla giustezza del pensare. 176

XII. *Proseguesi lo stesso argomento per vedere con tutta la chiarezza, come alla teologia di* semplice indicazione *debba sempre mai riportarsi la teologia* descrittiva. *In difetto di ciò, nacque il politeismo, e l' ateismo ancora, coi più sonori combattimenti del mondo. Cautela onde si possa usare colla dogmatica* descrittiva *anche la teologia* simbolica. 190

XIII. *Le dispute intorno alle varie maniere, onde si può descrivere la Divinità fuori de' simboli, sono assai vantaggiose, qualora della scuola non facciasi un partito. Questo abuso siccome negli antichi tempi; così ancora ne' moderni riesce perniciosissimo alla verità. Principio di critica* razionale *non osservato, senza del quale è certo che gli uni, e gli altri disputanti sempre cercheranno di sopraffarsi, ed avvilirsi a vicenda.* 216

XIV. *Non è possibile, che si tolga il prefato disordine, se non si determina con un preciso concetto, quale sia il segno di mezzo, che debbe fissare i confini della disputa intorno*

alla descrizione *della divinità. Per istabilire questo segno colla maggiore chiarezza, e distinzione, si fa innanzi riflettere, come le* descrizioni *di Dio, che diconsi* positive, *sieno mai sempre da riportarsi alle* negative; *e per conseguenza poi alla teologia, che noi appelliamo di ferma* indicazione, *ossia puramente* razionale. 232

XV. *Si fissa il punto preciso di mezzo, che deve contrassegnare la moderazione di quelli, che in descrivendo la divinità contendono fra di loro. Una falsa supposizione, che nasca in cuore sul vero, ed originario motivo, per cui le teologiche* descrizioni *si possono chiamare* dogmatiche, *fa che si venga a fingere un Dio, che non v' è.* 244

XVI. *Epilogo, ed illustrazione maggiore di questa prima parte: vantaggi assai considerabili di questo nostro analitico studio. La sola giustezza di questa idea dell' ultimo fine degli uomini ricavata dal sistema cristiano, e rischiarita colla nostra analisi, può servire di una prova fondamentale per istabilire, che la filosofia cristiana, si è l' unica filosofia degna dell' uomo.* 257

APPROVAZIONI

Avendo per ordine del R. P. Maestro del S. Palazzo Apostolico riveduta l'Opera intitolata: *Lo studio analitico della religione ec.* composta dall'erudito, e per metafisica acutezza d'ingegno chiarissimo P. Tommaso Vincenzo Falletti Canonico Regolare Lateranense, non ho rinvenuta in essa cosa alcuna, che ripugni alla verità della nostra santa fede, ed alla onestà de' costumi: anzi l'ho ammirata come opera grandemente utile e profittevole non solamente chiunque vorrà con vantaggio applicarsi allo studio cotanto necessario della religione; ma eziandio a qualunque teologo: affine di schivare nella discussione delle teologiche questioni certi pur troppo frequenti disordini, i quali non da altra sorgente derivano, che o dall'equivoco de' concetti, e delle voci; o dalle nozioni non vere delle cose; o dalla confusion delle idee: ch'è lo stesso che dire, dalla mancanza di una pura analasi, e di un moderato criterio; siccome maestrevolmente va dimostrando nella presente opera l'insigne dottissimo autore. Degnissima perciò la giudico della pubblica luce per l'utilità, e profitto comune. Dal collegio di S. Francesco di Paola a' Monti li 30 Mag. 1778.

Fra Gio: Laini de' Minimi lettor giubilato in S. Teologia, nel sopradetto collegio prefetto degli studj, ed esaminatore de vescovi.

L'opera intitolata: *Lo studio analitico della religione ec.* del M. R. P. Lettore D. Tommaso Vincenzo Falletti Canonico Regolare Lateranense, la quale di commissione del Reverendissimo P. Tommaso Agostino Ricchini Maestro del S. P. A. ho con diligenza, ed attenzione disaminata, non solamente non contiene cosa veruna, che alla santa fede, ed al buon costume s'opponga, ma presenta al leggitore argomento insieme della singolar dottrina, erudizione, e perspicacia del suo chiarissimo autore, e sodi fondamenti onde stimarla di particolar vantaggio a coloro tutti che desiderano vieppiù persuadersi della verità della religione medesima, e combattere valorosamente gli suoi ostinati avversarj; degnissima pertanto la reputo delle pubbliche stampe. Roma Monte Santo 12. Novembre 1778.

Fra Giuseppe Maria Nicolai Agost. Scalzo lettore di sacra teologia, e consul. della sagra cong. de' Riti.

Digitized by Google

Per commissione del Rmo P. Maestro del Sagra Palazzo Apostolico avendo dovuto rivedere l'opera del P. Lettore D. Tommaso Vincenzo Falletti Canonico Regolare Lateranense, col titolo: *Lo studio analitico della religione ec. Parte prima:* non solo non vi ho ritrovato cosa alcuna contraria alla fede cattolica, ed ai buoni costumi; ma anzi vi ho ammirato la sublimità del pensare dell'autore ben noto per opere metafisiche, e la nuova sorprendente maniera di dare l'idea precisa, e dimostrativa della religione, ossia della felicità umana, e di ben trattare la teologia: con una analisi ricavata dalla natura, e tendenza dell'uomo medesimo dalla quale oltrecchè resta in una nuova guisa fermato l'ateista, il deista, il politeista, ed altri increduli, si addita ancora la strada ai teologi cattolici di conciliarsi fra di loro, e di ridurre ad un punto di veduta non ancora ben osservato le loro scolastiche quistioni. Rendono pure pregiabile questo lavoro molte nuove osservazioni sulla natura dell'uomo in tanti punti rilevantissimi per tutto il diritto naturale, e politico, per cui finora hanno contrastato fra di loro i primi filosofi. Degnissima perciò la credo della pubblica luce a benefizio universale, e principalmente della religion cattolica. Dal collegio di S. Francesco di Paola a' Monti li 13 Agosto 1778.

Fra Francesco Otranto exprov. de' Minimi, lettor giubilato, consultore dell' Indice, e de' sacri Riti.

Avendo riveduto per commissione del Reverendissimo Padre Maestro del Sacro Palazzo Apostolico l'opera del Padre lettore D. Tommaso Vincenzo Falletti Canonico Regolase Lateranense intitolata: *Lo studio analitico della religione ec. Parte prima*: non solo non vi ho trovato cosa ripugnante alla cattolica fede, ed all'onestà de' costumi; che anzi ho in essa ammirata un acume d'ingegno sorprendente nell'autore nell'aver piantato un nuovo sistema; e con una serie d'idee, e concetti sempre costante, e coerente, saputo sviluppare quelle dottrine, che erano per lo innanzi oscure, e non considerate, ed averle colle espressioni più solenni, e significanti stabilite in guisa, che, se l'ateista, il politeista, ed ogni altro incredulo, soltanto vogliono con

attenzione, e mente spregiudicata, riflettere su la tendenza di propria natura, vengono (direi così) condotti passo, passo, alla vera intelligenza di quell'unico, spirituale, indivisibile bene, che è il complesso di tutti i beni, e quella compitissima felicità, cui tutta l'umanità ardentemente aspira. S'accresce di molto ancora il pregio dell'opera per aver il dottissimo autore in essa additato a'cattolici teologi la maniera di toglier di mezzo nelle dispute tante contese, e litigj, che non edificano certamente, che anzi sono di scandalo agli nemici di nostra santa fede. Degnissima perciò la giudico della pubblica luce per comune utilità, e profitto.

Dal convento dell'Immacolata Concezione de'Cap. di Roma li 8. Novembre 1778.

Fra Ponziano da Busto ex-lett., e guardiano del suddetto convento.

Avendo letto per commissione del Reverendissimo Padre Maestro del Sacro Palazzo Apostolico l'opera intitolata: *Lo studio analitico della religione ec.* del Padre Lettore D. Tommaso Vincenzo Falletti Canonico Regolare Lateranense, non solo non mi sono incontrato in cosa contraria ai dommi cattolici, ed a'buoni costumi; che anzi ho ammirato la nuova sorprendente maniera di confutare li nemici della religione colle armi stesse, colle quali eglino invano si lusingano di abbattere la religione medesima: col *codice* della *natura*, dico, e colla, *filosofia del fatto*, cui essi continuamente provocano: non dissimulando li più forti sofismi, che da loro possano colla più seducente scaltrezza opporsi. Per la qual cosa giudico l'opera degna di essere letta così da quelli per convincersi de'loro errori; come dai fedeli per raffermarsi nella nostra religione. Affine poi di togliere molti pregiudizj, sono interressanti i Capitoli XIII, e XIV., ove il detto autore parla con verità, e cristiano zelo delle teologiche, e scolastiche dissensioni. Per il pubblico bene adunque degnissima è quest'opera di essere stampata, e pubblicata. Dal collegio romano li 12 Ottobre 1778.

Atanasio Cavalli professore di teologia, e lettore di fisica sperimentale nella Università Gregoriana.

MAG 2006/48

IMPRIMATUR,
Si videbitur Reverendissimo P. Magistro Sacri Palatii Apostolici
F. M. Marcucci Episcopus Montis-Alti Vicesg.

IMPRIMATUR,
Fr. Thomas Augustinus Ricchinius Ord. Praed. Sac. Palatii Apost. Mag.

REIMPRIMATUR
Fr. Thomas Dominicus Piazza S. P. A. Pro-Mag.

REIMPRIMATUR
Joseph Della Porta Patriar. Constantinop. Vicesgerens.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google